

تراث الإنسانية

**سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية**



الوزارات المشاركة:

وزارة الثقافة
وزارة التخطيط
وزارة السياحة

تصميم الغلاف
وليـد طاهر

الإشراف الفني
صبرى عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

اللجنة العليا

فوزى فهمى رئيساً
أحمد على عجيبه
أحمد زكريا الشلق
جرجس شكرى
جمال الغيطانى
خالد منتصر
خلف عبد العظيم الميرى
سيد حجاب
فاطمة المعدول
محمد بدوى
محمد شعير
محمد عنانى
مصطفى لبيب
نبيل عبد الفتاح
هالة خليل
هيثم الحاج على المشرف العام

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتحريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

د. أحمد رياض تركي

د. زكي نجيب محمود

إبراهيم زكي خورشيد

د. عبد الحليم منتصر

علاء أدهم

إبراهيم الأبياري



تراث الإنسانية/ بإعلام الصفوة الممتازة من الأدباء
والكتاب والعلماء .. القاهرة: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ٢٠١٦.

مج ٢: ٢٥ سم. (سلسلة تراث الإنسانية)

المحتويات: (القسم السابع - القسم الثاني عشر)

تدمك ٢-٩٠٢-٩١٠-٩٧٧-٩٧٨

١ - الحضارة - دوائر معارف.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٦/١٦٤١٥

I.S.B.N 978- 977- 910-902-2

ديوى ٣٠١.٢٠٣

توطئة

الحقيقة المؤكدة التي تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هي أن تجليات الارتقاء في الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفي والفكري والثقافي للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة في استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشة جاهزة متوارثة في مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار ثوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفي الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، في حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجده تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته في سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف وتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة ممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التي تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التي تغلف وعى الناس بشظحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراءً من الواقع، وأيضاً أن لا شيء يتأبد في الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام - بوصفه أداة الانتصار الإنساني - يشكل إدراكاً معرفياً عماده القراءة، بحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التي تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولاً، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابياً في مواجهة صورة الوجود الحقيقي أمام الممكّنات المفتوحة التي ينتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحوّلها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلي لزمن اجتماعي، فالقراءة هي البداية الكبرى التي إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث في غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شيء، استناداً إلى أن الصمت عن القراءة يبقى صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوباً عن التكوين الذاتي، والفعل الاجتماعي، إذ المعارف المستجدة تجعل الفرد يتمكن من أن يكون، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينباع تخيل

صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها نصويًا للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولهما، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقًا لحوية مجتمعية تعقلن قبول التغير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التي تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدي إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضًا بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن متناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي في تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعي، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكايف المؤسسي، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، في دعم «مكتبة الأسرة»، لتبديد التمايز في ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذي يحرم الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكايف المؤسسي في دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقًا من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييرًا يلبي طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكريًا وثقافيًا في ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزي فهمي

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول التعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أُنشئت في الحضارة الإنسانية

منطق الشفاء لابن سينا

بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

الجرة المحطمة لهايزش فون كلايست

بقلم الدكتور مصطفى ماهر

الوجود والزمان لهيدجر

بقلم الدكتور زكريا إبراهيم

الأدوار في معرفة النعم والأدوار

لصفى الدين الأرموي

بقلم الدكتور محمود أحمد الحفنى

دائرة المعارف الأولى لديديرو

بقلم الدكتور محمد غلاب

يشرف على تحريرها

د. أحمد راضى تركى د. عبد السلام منصور

د. زكى نجيب محمود د. عاصم أدهم

د. إبراهيم زكى خورشيد د. إبراهيم الإبياري

المجلد الثالث

٧

منطق الشفاء لابن سينا

بمعلم

الدكتور أحمد فتوح الله

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - السيرة

أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هجرية) الشيخ الرئيس ، ذائع الصيت ، غزير التأليف ، عميق الفكر ، موسوعي المعرفة ، طبيب وفيلسوف . أبوه من أسرة متوسطة من بلخ ، وانتقل إلى بخارى في أيام الأمير نوح بن منصور . تعلم في بخارى القراءة والكتابة والنحو والعربية والأدب وختم القرآن وهو ابن عشر سنين . أخذ الفقه على إسماعيل الراهد ، والحساب على عمود المساح البقال ، والفلسفة والمنطق على النائي المتفلسف ، وحصل ما عنده وتفوق عليه . سمع نظرية النفس والعقل من أحد دعاة الإسماعيلية كان يلقيها لأبيه وأخيه ، فلم يقبل هذه النظرية . شرع يدرس بعد ذلك بنفسه على نفسه ، يحفظ الكتب ، ويقلب فيها الرأي ، وينعم النظر ، ساهراً الليالي الطوال على ضوء السراج . تعلم الطب وياشر العلاج شاباً ، وعالج الأمير نوح بن منصور فكافأه بأن أطلقه على مكتبته الواسعة ، فحفظ ما فيها من كتب . دفعه الطموح إلى الانتقال عن بخارى إلى

جرجان يقصد الأمير قابوس طمعاً في السلطة ، ولكن قابوس حبس وتوفي . وفي جرجان اتصل به أبو عبيد الجوزجاني ، تلميذه ، وكاتب سيرته ، ونائير كتبه ، وملازمه حتى وفاته . تحققت أحلامه السياسية عقب اتصاله بشمس الدولة بن بويه ، حيث أصبح وزيراً ست سنوات ، تعرض في آخرها لشغب الجند ، وحبس ، ثم أعيد للوزارة مرة أخرى . واتصل بعد ذلك بعلاء الدولة في أصفهان ، وظل في صحبة علاء الدولة إلى أن توفي عام ٤٢٨ هجرية في همدان .

وعلى الرغم من مشاغله السياسية لم يتقطع عن التأليف والتدريس . له كتب كثيرة أعظمها القانون في الطب ، والشفاء في الفلسفة . تُرجم القانون إلى اللاتينية وظل يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن الثامن عشر ، كما تُرجم كثير من أجزاء الشفاء . وله في الفلسفة رسائل كثيرة معظمها مطبوع ، مثل رسالة الطير ، والعشق ، وكتب أخرى فلسفية كالنجاة وهو مختصر الشفاء ، والإشارات .

٢ - كتاب الشفاء

الشفاء موسوعة كبرى في الفلسفة ، مقسم أربعة أقسام كبرى : المنطق ، والطبيعات ، والرياضيات ، والإلهيات ؛ وكل قسم منها يسمى « جملة » ، وتحت كل جملة « فن » . وتحت كل فن عدة مقالات ، وتحت كل مقالة عدة فصول . الجملة الأولى في المنطق تسعة فنون : المدخل ، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفطة ، الخطابة ، الشعر .
الجملة الثانية : الطبيعات ؛ وهي ثمانى فنون : السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الأفعال والانفعالات ، المعادن والآثار العلوية ، كتاب النفس ، النبات ، الحيوان .

الجملة الثالثة : العلم الرياضى ، أربعة فنون : الهندسة ، الحساب ، الموسيقى ، علم الهيئة .
الجملة الرابعة : الإلهيات .

استغرق تأليف هذا الكتاب زمناً طويلاً ، زهاء عشر سنوات ، بدأه وهو فى الأربعين وأتمه فى الخمسين ؛ شرع يؤلفه فى همدان وأنجزه فى أصفهان ، تحت ظروف غير مواتية من تصريف شئون الوزارة نهائياً ، واضطراره إلى الاختفاء فى دار أبى غالب العطار عقب وفاة شمس الدولة ، وفى دار العلوى بعد الإفراج عنه من قلعة فردجان سنة ٤١٣ هجرية .

والجوزجاني هو الذى طلب من ابن سينا شرح كتب أرسطوطاليس ، فرأى الشيخ أن يؤلف كتاباً يحلوه فيه حذو أرسطو دون أن يكون شرحاً . وسمى الكتاب بالشفاء ، فكان عبارة عما حصله ابن سينا من علوم الفلسفة مما جاء فى كتب القدماء ، مضيفاً إلى ذلك ما حصله بنظره وأدركه بفكره ، وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . والكتاب على الجملة مجاذى فيه ترتيب أرسطو ، اللهم إلا فى بعض مواضع لم يستطع « محاكاة تصنيف المؤتم به فى هذه

الصناعة وتذاكره » . ويبدو أن سبب ذلك يرجع إلى أن ابن سينا كان يلى الشفاء فى الأغلب دون « رجوع إلى كتاب يحضره ، وإنما اعتمد طبعه فقط » . بدأ بالطبيعات وهو وزير ، وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم فيقرأ الجوزجاني من الشفاء نوبة ، ويقرأ غيره من القانون نوبة . قال الجوزجاني فى سيرة الشيخ : « وأقام فى دار أبى غالب العطار متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء . فاستحضر أبا غالب ، وطلب منه الكاغد والمحرر فأحضرهما ، وكتب الشيخ فى قرب عشرين جزءاً مقدار الثمن رعوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رعوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وظهر قلبه . ثم ترك تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة . وأتى على جميع الطبيعات والإلهيات ، ما خلا كتاب الحيوان . وابتدأ بالمنطق ، وكتب جزءاً منه » .

واشتغل بتصنيف المنطق بعد ذلك مرتين ، مرة بدار العلوى فى همدان ، ومرة أخرى بأصفهان حيث أتمه .

وقد وصف الشيخ منهجه فى خطبة الشفاء ، فقال إنه اجتهد فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ، وعدم التطويل فى مناقضة مذاهب جلية البطلان ، وأنه « لا يوجد فى كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمنه كتابنا هذا » . فهذا منهج عام للشفاء . أما بالنسبة للمنطق ، فقد سلك طريقين ، الأول عدم خلط المنطق بأشياء غير منطقية من الفلسفة الأولى ، والثانى مراعاة ترتيب كتب صاحب المنطق .

وقد طبع الطبيعات والإلهيات من الشفاء بطهران طبع حجر سنة ١٣٠٣ هجرية . وبمناسبة الذكرى الألفية على مولد الشيخ الرئيس ، شكلت لجنة بالقاهرة

لطبع الشفاء محققاً على مخطوطاته الموجودة تحقيقاً علمياً ، وبدأت بالمنطق ، وطبع منه حتى الآن : المدخل ، المقولات ، القياس ، البرهان ، الجدل ، السفسطة ، الخطابة . ولم يبق إلا العبارة والشعر . وبذلك أصبح من الممكن الحديث عن منطق الشفاء في ضوء المطبوع .

٣ - منطق الشفاء

ذكرنا من قبل الكتب المنطقية التسعة ، وذكرنا قول ابن سينا في خطبة الشفاء : « ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، وتحريت أن أحاذي به ترتيب كتب صاحب المنطق » . وصاحب المنطق هو أرسطو . ولكننا نعرف ، وكذلك كان ابن سينا يعرف أن أول هذه الكتب وهو المدخل - والسسمى باليونانية إيساغوجي - لم يكن من تأليف صاحب المنطق ، بل من عمل فرغوريوس الصوري ، تلميذ أفلوطين ، والذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد . ولم يكن أرسطو يعد الخطابة ولا الشعر من الكتب المنطقية ، فالشعر بوجه خاص من التأليف الفنية . والشرح السرياني من النصاري هم الذين أضافوا هذين الكتابين ، الخطابة والشعر إلى المنطق ، لأن عنايتهم كانت متجهة إلى صور البرهنة ، فيها يقينية تلتبس في القياس والبرهان ، ومنها جدلية أو سوفسطائية ، ومنها خطابية أو شعرية . وورث العرب هذا الاتجاه منذ عصر الترجمة وجروا عليه . والحق أن منطق أرسطو يبدأ بالمقولات وينتهي بالسفسطة ، فهو بذلك ستة كتب . غير أن المأثور في الواقع عند العرب أن الكتب المنطقية الأساسية أربعة ، تنتهي بالبرهان ، لأنه الغاية من صناعة المنطق . وقد بدأ طعن على الكندي لأنه لم يعرف من المنطق إلا القياس ، ولم يتقن العلم بالبرهان . والقياس والبرهان في اصطلاح أرسطو هما التحليلات الأولى والتحليلات الثانية . ولذلك قيل إن المنطق هو صناعة التحليل ، والتركيب ، باعتبار أن القياس عند العرب هو التحليل ، وأن البرهان هو

التركيب . ولم يغب هذا المعنى عن ابن سينا ، فقال : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل » . (الشفاء - القياس - ص ٨) .

وقد عرف العرب منطق أرسطو منذ عصر الترجمة بل قبل ذلك أيضاً ، وترجمت كتب أرسطو المنطقية أكثر من مرة ، ووضعت المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح اليوناني ، وشرح هذا المنطق ، ونقل شروح المفسرين القدماء ، واختلف في فهم مشكلات المنطق منذ الكندي إلى الفارابي ومدرسة بغداد المنطقية . حتى تبللت الأذهان . فلما بسط ابن سينا هذه المشاكل وعرض الرأي ومقابله ، انتهى إلى حلول أصبحت هي المأخوذ بها فيما بعد ، حتى لم يكن القول إن المنطق العربي استقر عند وضع معين منذ منطق الشفاء . وقد ظهر بعد قرن ونصف من وفاة الشيخ الرئيس زين الدين عمر بن سهلان الساوي ، فألف كتاب « البصائر النصيرية في علم المنطق » ، عبارة عن تلخيص واف لمنطق الشفاء ، وهذا الكتاب حققه ونشره في أوائل هذا القرن الأستاذ الإمام محمد عبده . وهذه المناسبة نقول إن الساوي كان يتكسب من نسخ الشفاء ، وكان يأخذ على النسخة مائة دينار .

وإذا كان ابن سينا قد راعى مجازاة صاحب المنطق ، وحاول التوفيق بين المفسرين ، فليس معنى ذلك أنه مجرد مقلد للقدماء ، ملخص لأرائهم ، بل كانت له نظرات جديدة هي التي سنقف عندها .

٤ - آلة العلوم

قسم ابن سينا العلوم قسمين ، نظرية وعملية ، فالنظرية طبيعة ورياضة وما بعد الطبيعة ، والعملية أخلاق وتدبير منزل وسياسة . ولستأ نجد المنطق في هذا التقسيم ، لأنه ليس علماً بل « آلة » لتحقيقها . كان ذلك رأى أرسطو ومفسريه وبخاصة الإسكندر الأفروديسي الذي سمي المنطق منذ عهده « أورجانون »

و موضوع المنطق كما ورد في النص المتقول سابقاً
عن كتاب البرهان ، إما تصور أو تصديق . فالتصور
إدراك المفرد ، مثل قولنا إنسان ، طائر ، فرس ،
كتاب . والتصديق إدراك نسبة شيء إلى شيء ، مثل
قولنا الإنسان حيوان ناطق ، وهذه النسبة قد تحتل
الصدق أو الكذب . والتصور الحقيقي ينتهي بنا إلى
نظرية التعريف . والتصديق اليقيني يفضي إلى الحجة
التي قد تكون قياساً أو استقراء أو تمثيلاً أو غير ذلك .
ولما كانت فطرة الإنسان غير كافية في تحصيل التصور
أو التصديق ، كان لا بد من قوانين صناعية تزن بها
صواب الفكر أو خطأه ، ومن هنا كانت الحاجة
إلى المنطق .

هـ - اللغة والفكر

رأينا أن موضوع المنطق التصور والتصديق ، وأن
التصور إدراك « المعنى » المفرد ، غير أن المعنى لا ينفك
أبداً من لفظ يكسوه ، فالمعنى واللفظ عملة واحدة
ذات وجهين ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، إذ
كيف يمكن التعبير عن المعنى إلا في ثوب من الألفاظ ،
ونحن نعلم أن مناقشات حادة جرت بين اللغويين
والمناطقية نصر كل فريق منهما علمه وفنه ، وحفظ
لنا التوحيد في مقابساته طرفاً منها . ويبدو أن ابن
سينا كان مطلعاً على هذه المناظرات ، ووقعت له بالفعل
حادثة بينه وبين أبي منصور الجبائي اللغوي ، الذي
قال للشيخ الرئيس : « أنت فيلسوف وحكيم ، ولكن
لم تفهم من اللغة ما نرضى كلامك فيها » .
وخلاصة رأى ابن سينا أن النظر في الألفاظ
أمر تدعو إليه الضرورة ، وليس للمنطقيين ، من حيث
هو منطقي ، اشتغال بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة
والمحاورة . ولو « أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة ،
إنما تلاحظ فيها المعاني وحدها ، لكان ذلك كافياً ، ولو
أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بجيلة أخرى ،

أما الرواقيون فقد جعلوا المنطق جزءاً من الفلسفة
لا يتجزأ ، وشبهوا الفلسفة ببستان المنطق سورده ،
والطبيعة شجرة ، والأخلاق ثمرة . وامتد هذا النقاش
بين المشائية والرواقية إلى العرب ، وفصل ابن سينا
في كتاب الشفاء في هذه القضية ، موقفاً بين الرأيين على
أساس تعريف الفلسفة ، فإذا كان المنطق معرفة مجزئة
من الموجودات كان جزءاً من الفلسفة ، وإن كان
معرفة تعين في معرفة أخرى كان آلة . قال في القياس
من الشفاء (ص ١٠) : « قد كان سلف لك أن
المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة ، وكيف يكون
آلة ، وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءاً ومن يجعله
آلة . فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد
الموجودات ، وكانت الفلسفة واقعة على ما هو علم
بالموجودات كيف كانت ، كان المنطق جزءاً من
الفلسفة . . الخ » . نجد ذلك التوفيق في كتابي « المخل »
و « القياس » ، ولكننا لا نكاد نغضى إلى كتاب
« البرهان » حتى نرى ابن سينا يتجه اتجاهاً صريحاً نحو
آلية المنطق فيقول (ص ٥٣) : « وإذا ذكرنا غرض
الكتاب (يريد البرهان) وهو إفادة الطرق الموقفة
للتصديق اليقيني والتصور الحقيقي ، فنفعه الكتاب
ظاهرة : وهو التوصل إلى العلوم اليقينية والتصورات
الحقيقية النافعة لنا ، بل الضرورية لنا إذا شرعنا في
استعمال هذه الآلة التي هي المنطق ، وأخذنا نزن
بميزانها العلوم النظرية والعملية معاً » . وهذا هو الرأي
الذي استقر عليه ، كما نجده في النجاة - وهو مختصر
الشفاء - أو في الإشارات المؤلف بعد الشفاء ، حيث
يقول إن المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان :
« آلة قانونية تعصمه مزاعمها عن أن يفضل في فكره » .
الحق أن ابن سينا يجري في هذا الرأي مع ركب منطقة
العرب ، فالفارابي من قبل شبه قوانين المنطق بالموازين
والمكاييل التي بها تتمحن المعقولات ، والغزالي من
بعد يسمي المنطق معيار العلم ، وهو عنده علم الميزان .

لكان يغنى عن اللفظ ألبتة . . . » (المخل - ص ٢٢)
ولكن الواقع أن الإنسان حين يفكر بينه وبين نفسه
إنما يرتب المعاني مع تخيل ألفاظها ، لذلك كان لا بد
للمنطقي من النظر في الألفاظ من هذه الجهة ، أهي
مطابقة للمعنى أم لا .

حقاً فطن ابن سينا إلى أن الألفاظ غير ضرورية
إذا تيسر استبدالها بشيء آخر كالرموز مثلاً ، وقد
استخدم الرموز في بعض الأحيان ، ولكنه لم يستطع
أن يعمم هذه النظرية ويهتدى إلى المنطق الرمزي ، ولو
أنه تصور إمكانه .

والمهم في الألفاظ دلالتها . والدلالة التي للألفاظ
على ثلاثة أوجه : دلالة مطابقة كما يدل الحيوان على
جملة الجسم ذي النفس الحساس ، ودلالة تضمن ، كما
تدل لفظة الحيوان على الجسم ، ودلالة لزوم كما تدل
لفظة السقف على الأساس (المخل ص ٤٣) .

والمنطقي لا يعنى بالألفاظ الجزئية ومعانيها ، لأنها
غير متناهية فتحصر ، وإنما عنايته بالكلية . واللفظ الكلي
إنما يصير كلياً لأن له نسبة إلى جزئيات يحمل عليها ،
وجوداً أو توهاً ، أى وجوداً في الأعيان أو توهاً
في الأذهان .

٦ - التعريف

ظفرت نظرية التعريف بعناية كبيرة من ابن سينا ،
لأنها ذات صلة وثيقة بالمنطق . أليس المنطق طريقاً
يوصلنا إلى العلم بالمجهول ، ونحن نكتسب العلم بالمجهول ،
إما بالتصور أو بالتصديق . والتعريف خاص بالتصور ،
والقياس والبرهان بالتصديق .

والتعريف - أو الحد بالاصطلاح الفني - أربعة
أنواع ، تعريف بالإشارة ، وتعريف لفظي ، وتعريف
بالماهية ، وتعريف باللوازم .

التعريف بالإشارة ، يبين الشيء المحسوس الجزئي ،
عندما نشير إليه فيعرفه المخاطب بالنظر إليه . وهذا

التعريف يصلح للجزئيات فقط . والتعريف اللفظي
عبارة عن شرح الاسم بلفظ سبق للسامع معرفته .
أما التعريف المثالي فهو « الحد التام » ، الذي يدل على
تمام الماهية ، ويكون بالجنس القريب والفصل المميز ،
وكلا الجنس والفصل من الذاتيات لا من الأعراض .
ومن هنا يتبين منزلة الكليات الخمس ، وهي الجنس
والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، في إعطاء
التعريف .

هناك إذن طرق عدة لإعطاء الحد ، ترجع إلى
طريقين أساسيين : الاستقراء ، والقسمة والتركيب :
فطريق الاستقراء يبدأ من الجزئيات المحسوسة ، وطريق
القسمة والتركيب يبدأ من قسمة الجنس إلى أنواعه
وفصوله . وقد انتهى أمر المنطق العربي إلى الأخذ
بالتعريف عن طريق القسمة ، وانصرفوا عن التعريف
الاستقرائي ، مع أن هذا الأخير هو التعريف الواقعي ،
ولو أنه لا يبلغ الحد التام . وفي هذه الحالة يسمى
التعريف رسماً لا حداً . وهو تعريف باللوازم واللاواحق .
وقد أفصح ابن سينا المجال للنوع الرابع من
التعريف ، أى التعريف باللوازم واللاواحق ، لأنه كان
عالماً طبيياً محتاج إلى معرفة الظواهر وتحديداتها ، وتعريفها
حتى يتيسر له المضى بعجلة العلم ، وذلك بحسب مشاهدتها
بالحواس ، لا « بحسب الذات » .

والتعريف الذي هو بحسب الدات ، هو « الحد
الحقيقي » ، المعطى ماهية الشيء . والماهية ذهنية
تقابل الوجود ، والنظر في الوجود من اللوازم الخارجية
عن الماهية . لذلك كان التعريف بالرسم - أى
باللوازم - ولو أنه أقل مرتبة من التعريف بالحد - أى
بالذاتيات - إلا أنه نافع وضروري في العلوم . وفي ذلك
يقول ابن سينا : « وإذا كان الرسم مأخوذاً من اللوازم
التي هي المقومات للوجود ، وإن لم يكن للماهية
والمفهوم ، فقد تدخل فيه اللوازم في الوجود من الغل

والمعلولات التي هي لوازم ولواحق في الوجود ، وإن لم تكن الماهية والمفهوم .

كان ابن سينا قد وعد في خطبة الشفاء أن يؤلف كتاباً يسميه « اللواحق » ، يتم مع عمره ، ويؤرخ بما يفرغ منه في كل سنة ، ويكون كالشرح لكتاب الشفاء ، وكفريغ الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه ؛ ولكنه مع الأسف لم يتسع وقته للوفاء بالوعد . وقد تحير المؤرخون في أمر كتاب اللواحق ، واختلفوا في المقصود منه . والرأى عندى أن اللواحق ضرب من الفلسفة تعتمد على لواحق الوجود ، أو بمبازة أخرى فلسفة بحسب اللواحق لا بحسب الذات . وهذا واضح من مبحث التعريف ، ومثال ما كان باللواحق ذلك التعريف الذي لا يبلغ جوهر الشيء وذاته ، بل يصف الأسباب الخارجة عنه ، مثل قولنا في تعريف حمى الغيب : إنها حمى تنوب غيباً لعقوة الصفراء . ومعنى ذلك أننا نقرب من جوهر الشيء حين ننظر في أسبابه الخارجة . ومهما يكن فإن السبيل إلى التعريف التام المثالي ، الذي يكون بحسب الذات ، والذي يبلغ الماهية هو تتبع الجزئيات والنظر في اللوازم واللواحق .

٧ — نظرية القياس

والقياس نظرية اهتدى إليها أرسطو ، بعد أن كان يتبع منهج القسمة والتركيب والجدل مما كان سائداً في الأكاديمية . ساهم التحليل ، وتكلم عن القياس في كتاب التحليلات الأولى ، وعن البرهان في التحليلات الثانية . وعرف ابن سينا أن القياس يسمى « علم التحليل والسبب الحقيقي في ذلك أن الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود » (القياس ص ٨) . وكتاب ابن سينا مجلد حذر أرسطو ، ويرجح بين شراحه ، حتى التعريف الذي وضعه فهو نفس تعريف أرسطو ، أي : « قول إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد

لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطراب » .

ويتركب القياس — من جهة صورته — من مقدمتين على الأقل ونتيجة ، ومن ثلاثة حدود ، حد أصغر وحد أوسط وحد أكبر . وإحدى المقدمتين صغرى ، والأخرى كبرى ، فالصغرى هي التي تشتمل على الحد الأصغر ، والكبرى على الحد الأكبر . والحد الأوسط يظهر في المقدمتين ؛ مثال ذلك :

كل إنسان حيوان (مقدمة صغرى)

كل حيوان فان (مقدمة كبرى)

.. كل إنسان فان (نتيجة)

وهنا « إنسان » حد أصغر ، « حيوان » حد أوسط ، « فان » حد أكبر . وليس من المهم مادة هذا القياس ، أي أن يكون الإنسان حيواناً بالفعل ، أو يكون الحيوان فاناً بالفعل ، وإنما المهم اندراج الإنسان تحت الحيوان بحيث ينطبق على كل فرد من أفراد . ولذلك نجد ابن سينا قل أن يضرب أمثلة محسوسة في كتاب القياس ، بل يضع رموزاً ، مثل كل ا ب ، وكل ب ح ، إذن كل ا ح .

وقد أراد ابن سينا أن يرد سائر أنواع القياس إلى هذا النوع الحمل . وهو يسمى حملياً نسبة إلى القضية الحملية ، التي يحمل فيها المحمول على الموضوع . ذلك أن « إنسان » موضوع ، وحيوان محمول ، وفي المقدمة الكبرى حيوان موضوع وفان محمول . فالعلاقة بين الموضوع والمحمول علاقة حمل ، ولكن هناك أنواع أخرى من العلاقات بين طرفي القضية ، مثل علاقة المساواة ، والكبر والصغر ، والأجمل والأقبح ، وغير ذلك ؛ إلا أن ابن سينا تقديساً للمعلم الأول صاحب المنطق ، لم يحاول الخروج عليه . وكل المنطق القديم في العصر الوسيط جرى على ذلك النحو ، ولم يتغير إلا حديثاً مع المنطق الرياضي ، أو منطق العلاقات .

الخارجي . فقولنا كل إنسان كاتب قضية ممكنة وليست ضرورية من حيث الوجود الواقعي . فإذا دخلت عليها الجهة قيل : كل إنسان يمكن أن يكون كاتباً . ولما كان ابن سينا طبيباً يعني بالواقع المشاهد ، فإن الأقيسة الطبية يتصور معظمها حول المقدمات الممكنة ، ولما لا تنتج إلا نتائج ممكنة . ثم إن ابن سينا يخالف ثاوفراسطس - شارح أرسطو - فيما ذهب إليه من أن النتيجة في الأقيسة ذوات الجهة تتبع الأخص في الجهة كما تتبع الأخص في الكم والكيف .

ويقابل القياس ، الاستقراء والتشليل : من حيث إن الاستدلال ثلاثة أنواع : إما انتقال من الكلي إلى الجزئي . وهو القياس . وإما الانتقال من الجزئي إلى الكلي . وهو الاستقراء . وإما الانتقال من جزئي إلى جزئي شبيه به . والقياس أسمى صور البرهان ، وبليه الاستقراء ، وهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة ، مثل « حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ » استقراء للناس والبهائم والطير . وهذا لا يوجب العلم الصحيح ، إذ ربما كان ما لم يستقراً خلاف ما استقري ، كالتفاسيح الذي لا يحرك فكه الأسفل . وقد قسم ابن سينا ، كما فعل القدماء ، الاستقراء إلى تام وناقص .

فطن ابن سينا إلى أهمية الاستقراء الناقص ، وأن كثيراً من المقدمات الأولى إنما تكتسب بالاستقراء الخفي ، وأن الاستقراء « قد يستعمل بوجه ما للتجربة ويحصل معه ضرب من اليقين وإن كانت من غير استيفاء ، كما سنكلم فيه في كتاب البرهان » (القياس ص ٥٦٦) .

٨ - البرهان واليقين

البرهان تاج المنطق الأرسطي ، وهو موضوع كتاب التحليلات الثانية . وعندما نقل المنطق إلى اللغة العربية لم يستطع قدامى الفلاسفة والمترجمين استيعاب

إن المحور الذي يدور عليه الإنتاج في القياس هو الحد الأوسط ، الذي يربط بين المقدمتين ويسمح بالإنتاج ، على أساس التداخل بين الحدود . وبحسب موقع الحد الأوسط في المقدمتين تتحدد أشكال القياس ، فالحد الأوسط (١) إما أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى (وهذا هو الشكل الأول ، كما في المثال السابق) (٢) أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى (الشكل الرابع) (٣) أو محمولاً فيهما (الشكل الثاني) (٤) أو موضوعاً فيهما (الشكل الثالث) .

ولكن ابن سينا لم يقبل إلا الأشكال الثلاثة الأولى ، ورفض الشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع ، وغير مقبول ، وغير ملائم لعادة النظر والروية ، ومستغنى عنه . وكان ابن سينا يعرف أن جماعة من القدماء ، ومنهم جالينوس فاضل الأطباء ، أدخلوا الشكل الرابع ، ولكنه انحاز مع الفريق الأغلب إلى إلغائه . ويلخص ابن سينا قواعد الإنتاج على النحو التالي : « ولما سمي الشكل الأول شكلاً أولاً لأن إنتاجه يبين بنفسه ، وقياساته كاملة ، ولأنه ينتج جميع المطالب . والثاني لا ينتج إلا السالب . والثالث لا ينتج إلا الجزئي . واعلم أنه لا قياس من سالتين ، ولا من جزئيتين ، ولا صغرى سالبة كبراهما جزئية . واعلم أن النتيجة تتبع أخص المقدمتين ، لا في كل شيء ، بل في الكمية والكيفية ، دون الجهة » (القياس - ص ١٠٨) .

والمقصود بالجهة النص على الصلة بين الموضوع والمحمول ، أي صلة ضرورة ، أم إمكان ، أم امتناع . فإن لم ينص على ذلك ، كانت المقدمة مطلقة ، مثل قولنا : كل إنسان متنفس . ومثال ذات الجهة : كل إنسان متنفس بالضرورة ، أو دائماً . وقد ناقش ابن سينا آراء الشراح مناقشة مستفيضة . وترجع أهمية الجهة إلى الوجود الواقعي . والأصل في المنطق أنه يبحث في قوانين الفكر بصرف النظر عن الوجود

نظرية البرهان ، ولذلك طعن على الكندي لأنه جهل هذه الصناعة ، حتى جاء الفارابي فوضحها . ولكن الفارابي كان قصير النفس في التأليف ، كتاباته إشارات وتعليق . أما ابن سينا فقد أفاض وأظن وهو الذي طبع المنطق العربي بطابعه . حقاً يحاذي الشيخ الرئيس المعلم الأول ، ولكنه تمثل واستوعب ، وناقش الشراح ، وأضاف إلى ذلك كله ما حصله بنظره وأحركه بفكره .

البرهان : قياس يقيني مؤلف من يقينيات ، وهي المقدمات اليقينية ، لإنتاج يقيني . فلا غرابة أن يكون البرهان أسمى صور الاستدلال . وهناك صور قياسية أدنى مرتبة من اليقين ، تتدرج من القياس الجدلي ، إلى السوفسطائي ، إلى الخطائي ، إلى الشعري . فالجدلي يبدأ من مشهورات أو مسلمات وينتج نتيجة تشبه اليقين . والقياس المغالطي — أو السوفسطائي — مشبه بالحق واليقين . والخطائي يوقع ظناً غالباً . أما القياس الشعري فلا يوقع تصديقاً بل تخيلاً يحرك النفس إلى انهباط . أو انقباض لمحاكاة أمور جميلة أو قبيحة .

واليقين أعلى درجات التصديق . وقد سلف قسمة المنطق إلى بابين كبيرين هما التصور والتصديق . وقد سمي التصديق كذلك ، لأن العقل يصدر حكماً بأن شيئاً هو كذا أو ليس كذا . والتخيل يقابل التصديق ، وهو « نافع للجمهور » ، لأن أكثر عوام الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق . (البرهان ص ٦٣) . ووظيفة التخيل التأثير في النفس تأثيراً يقوم مقام التصديق ، كالذي يقول إن العسل مرّ مقيّ فتتمتد النفس منه على الرغم من التكذيب لما قيل . فهذه هي وظيفة الخيالات . والتصديق إما عن ضرورة ، وإما عن تسليم ، وإما عن ظن غالب .

والتصديق الذي عن ضرورة إما أن تكون ضرورته ظاهرة ، وإما أن تكون باطنة . والذي تكون ضرورته ظاهرة يكون عن الحس ، أو التجربة ، أو التواتر .

ومن هنا تنشأ أنواع ثلاثة من المقدمات البرهانية الضرورية ، وهي الحسيات ، والتجريبيات ، والمتواترات .

والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل . فالذي عن العقل إما أن يكون عن مجرد العقل ، وهو الأول ، مثل الكل أعظم من الجزء . وإما أن يكون عن مجرد العقل مستعيناً فيه بشيء آخر ، وهو المقدمات الفطرية القياس . والذي عن خارج العقل فهو الوهميات الصادرة عن الضرورة الوهمية .

إن اليقين في القياس البرهاني إنما ينشأ عن المقدمات اليقينية . ولكي تكون المقدمات يقينية لا بد أن تكون ضرورية ، سواء أكانت الضرورة ظاهرة أم باطنية : ثم إن المقدمات تختلف باختلاف العلوم ، ولما كانت أقسام العلوم ثلاثة طبيعية ، ورياضية ، ومدنية — وهي التي نسميها الآن إنسانية — اختلفت المقدمات بحسب اختلاف العلوم . ذلك أن علم الأخلاق والسياسة لا يمكن أن تستخدم فيه الحسيات أو التجريبيات ، أو الأوليات ، بل تستخدم « المشهورات » أو « المسلمات » . مثل قولهم : « إن العدل جميل ، وإن الظلم قبيح ، وإن شكر المنعم واجب . فإن هذه مشهورات مقبولة . وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يثبت بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة » (البرهان ص ٦٦) . لهذا السبب فإن البرهان لا يختص بالأمر الأخلاقي والسياسي التي تبحث في الجدل . أما البرهان فيختص بالعلوم الطبيعية والرياضية .

بدأ ابن سينا كتابه ، كما بدأ أرسطو من قبل ، بأن « كل تعليم وتعلم ذهني وفكري فلانما يحصل بعلم قد سبق » (البرهان ص ٥٧) . والعلوم الطبيعية والرياضية لا يتسنى للفرد تحصيلها بنفسه ، بل لا بد فيها من معلم ، يعتمد في تعليمه على أصول موضوعة ،

وموسيقى : ومن المبادئ ما لا يمكن البرهنة عليه ،
وسبيل العلم به الحدس المباشر دون واسطة .

٩ — المشهورات والرجحان

إذا كانت مقدمات البرهان من أوليات وحسيات
ومجربات وغير ذلك تفضى إلى اليقين ، فإن مقدمات
« الجدل » ، وهى المشهورات ، لا تؤدى إلا إلى
الرجحان . وكتاب الجدل فى منطق الشفاء كبير
لا يزيد عليه فى طوله سوى القياس ؛ ويكاد يبلغ حجم
كتاب البرهان . اتبع فيه ابن سينا ترتيب أرسطو ،
غير أن مباحث الجدل التى كانت دائرة فى أكاديمية
أفلاطون أفل نجمها بعد اكتشاف أرسطو نظرية القياس
والبرهان ، ولذلك لم يعد للجدل سوى أهمية تاريخية ،
ولم يجد صدراً رحباً لا فى العالم العربى ولا فى العالم
الأوروبى فى العصر الوسيط .

والشهرة والغلبة لحمة الجدل وسداه .

وما اشتهر مشهور بين أفراد الأمة ، وجرى فى
الناس وذاع ، إلا لأنهم يوثرونه على ما عدها .

وليست المشهورات واحدة فى كل الأمم على حد
سواء ، ولا هى واحدة فى كل زمان . وبهذا تتفاضل
الشعوب ، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر . والمشهورات
فى الأمة التى تنحدر مع الزمن من جيل إلى جيل
لتصبح عرفاً عاماً ، أو « شريعة غير مكتوبة » كما يقول
ابن سينا ، تعبر عن روحها ، وتفصح عن مزاجها ،
وتنتظم القواعد التى يلتزمها الناس فى سلوكهم ومعاملاتهم
من جهة الدين وما يتصل به من شعائر واحتفالات ،
والأخلاق وما تفرضه من واجبات ، والسياسة وقواعد
الحكم الصالح : الحافظ للجماعة من الانحلال والفساد ،
الآخذ بيد الأمة نحو العمران . وكل أولئك أمور إنسانية
تتصل بالذوق والمزاج والمصلحة ، ينظمها عقل عملى
يختلف عن العقل النظرى الذى تخضع له العلوم
الرياضية والطبيعية .

وعنى مصادرات ، يكلف المتعلم التسليم بها بعد أن
يضعها وضعاً .

إن يقن مبادئ البرهان يقوم على أساس أن هذه
المبادئ كلية وضرورية : أى أن تكون صادقة فى كل
زمان ومكان ، كالحال فى الأوليات التى تستمد
ضرورتها من العقل ذاته ، أو الحسيات والمجربات
وضرورتها تعتمد على المشاهدة الحسية .

ويبدو أن ابن سينا سلك فى البرهان من كتاب
الشفاء مسلكاً فيما يختص بالتجربة يخالف مسلكه فى كتبه
المتأخرة ، وفى طبعه بوجه خاص . وقد ناقش أمر
التجربة وهل تنفيذ اليقين أو لا مناقشة طويلة ، وميز
بينها وبين الاستقراء . لأن الاستقراء الناقص لا يفيد
إلا ظناً غالباً ، لا يقيناً جازماً . أما التجربة فإنها تتكرر
مراراً ، فيحكم الذهن حكماً يقينياً ، على الرغم من عدم
تجربة جميع الأحوال ، بل البعض فقط ، لأن استمرار
الظاهرة ناشئ عن صفة « ذاتية » . وذلك مثل أن
السقمونيا مسهل للصفراء ، أى من « طبع » السقمونيا
أن تسهل الصفراء .

لا شك أن مبحث ابن سينا عن التجربة وأثرها
فى بلوغ اليقين ، جديد من الناحية المنطقية ، وقد
استفاد ابن سينا من تجاربه الطبية . والشرط فى التجربة
لكى تفيد علماً كلياً ، أن يكون الشيء الذى « تكرر
على الحس تلزم طباعه فى الناحية التى تكرر الحس
بها أمراً دائماً » . هذه النزعة التجريبية التى تميز بها
ابن سينا لم يقدر لها أن تنمو على يد منطقة العرب
وعلمائه فيما بعد ، وعلى العكس كانت أساس المنطق
الجديد ابتداء من عصر النهضة فى أوروبا .

ولكل علم مبادئه الخاصة به ، كما أن لكل علم
موضوعه الذى يتميز به عن غيره . وهناك مبادئ
مشتركة بين جميع العلوم ، مثل بسية المساواة ، أى
أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، فإنها تعم
العلوم الرياضية كلها من حساب وهندسة وفلك

من : إبراهيم مذكور ، الأب جورج قنوتى ، محمود
الخصيرى : سعيد زايد ، أحمد فؤاد الأهوانى ،
صوراً لنسخ كاملة من الشفاء ، بلغت ثمانى نسخ ،
أصحها نسخة الأزهر التى كانت موجودة فى مكتبة
الشيخ نجيت . ولا شك أن مراجعة النص على ثمانى نسخ
مع ذكر الفوارق الموجودة بينها ، يعد عملاً علمياً ،
ومضياً . وقد روجع « المدخل » على الترجمة اللاتينية ،
والمدخل - أو إيساغوجى - هو الوحيد من منطق الشفاء
الذى ترجم قديماً إلى اللاتينية .

والدكتور إبراهيم مذكور مشرف على اللجنة ،
ومراجع لأعمالها ، مع كتابة مقدمة لما تنشر : أو
لما ينشره المحقق .

وهذا ثبت بالأجزاء التى نشرت - وكلها فى
المطبعة الأميرية بالقاهرة - وأسماء المحققين ، أو
المحقق ، وتاريخ النشر ، بحسب ترتيب ظهورها .
أما الرقم فإنه يشير إلى الجزء .

١- المدخل - ١٩٥١ : الأب قنوتى ، محمود
الخصيرى ، أحمد فؤاد الأهوانى .

٨- الخطابة - ١٩٥٤ : محمد سليم سالم .

٥- البرهان - ١٩٥٦ : أبو العلا عفيفى .

٧- السفسطة - ١٩٥٨ : أحمد فؤاد الأهوانى .

٢- المقولات - ١٩٥٩ : الأب قنوتى ، محمود

الخصيرى ، أحمد فؤاد الأهوانى ، سعيد زايد .

٤- القياس - ١٩٦٤ : سعيد زايد .

٦- الجدل - ١٩٦٥ : أحمد فؤاد الأهوانى .

ملاحظات :

(١) المدخل ، والخطابة ، والمقولات ، نفذت طبعها .

(٢) البرهان ، والسفسطة لم يبق منها إلا بضع عشرة نسخة .

(٣) الجدل تم تصحيحه ، ووضع فهرسه ، وترجمة مقدساته ،
ويصدر قريباً ١٩٦٥ .

(٤) كان زميلنا محمود الخصيرى قد أعد كتاب العبارة ، ولكن
وفاته أجلت صدوره .

(٥) كتاب الشعر من منطق الشفاء يمكن اقتناؤه فى طبعة الدكتور
عبدالرحمن بدوى ، وقد أعدته ونشر بحسب منهج تحقيق لجنة الشفاء .

أما العلوم الإنسانية - أو المدنية كما كان يقال -
المتعلقة أساساً بالأخلاق والسياسة ، فإن اعتمادها على
الأحكام المشهورة الذائعة فى الناس ، وهذه الأحكام
ليست مطلقة ، وليست كلية ولا ضرورية كما رأينا
فى مقدمات العلوم الطبيعية والرياضية بل هى قضايا
نسبية ، أى بالنسبة إلى الزمان أو إلى الأشخاص ، فقد
يكون المشهور حسناً « عند قوم » أو حسناً « فى وقت » .
ولما كانت المشهورات تخضع لاعتبار الوقت ،
والعرف بين الناس ، فهى غير مطلقة ، لأنها بحسب
الظن لا بحسب الوجود . وفضلاً عن ذلك فإن الأمور
الخلقية والسياسية موضع أخذ ورد ، وقضاياها متكافئة ،
مما يحتاج إلى إثبات جانب على آخر ، وترجيح أحد
الجانبين . وذلك كمن يقول : « إن خود الشهوة خير
من الفجور . وههنا ليس خود الشهوة خيراً على
الإطلاق ، بل خير فقط بالنسبة إلى الفجور . أما فى
نفسه فإن خود الشهوة ردى » (الجدل ص ١٤١) .

ويمكن القول - بوجه عام - إن المرجح للإثبات
أمور ثلاثة لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهى :
الجميل ، والنافع ، والليد . والحساب الدقيق للترجيح
يقوم على الموازنة بين مقدار كل جانب منها ، من
حيث الأطول زماناً ، والأكثر ثباتاً ، والأشد بإضافة
فضيلة أخرى ، وهكذا مما يرد حساب القيم إلى ضرب
من القياس الرياضى فطن إليه ابن سينا ، ولكنه لم يتعمق
فى بحثه ، ولم يخلص فيه إلى نهاية الشوط ، ولم يطبقه
نظرياً عاماً .

لذلك كان منطق الجدل ، إن من جهة مباحثه أو
أحكامه التقييمية ، ضرباً آخر خلافاً منطق البرهان .
هذا يعتمد على اليقين ، وذلك على الرجحان .

١٠ - فى تحقيق الشفاء

عند الإعداد لمهرجان ابن سينا بمناسبة مرور ألف
عام على مولده ، أحضرت لجنة نشر الشفاء المؤلفة

مقتطفات

١ - من خطبة ابن سينا في الشفاء

من ذلك إنما يحصل بالاكتساب ؛ وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول ؛ وكان مكسب المجهول هو المعلوم ، وجب أن يكون الإنسان يبتدئ أولاً فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم ، وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها ، حتى تفيد العلم بالمجهول ، أى حتى إذا ترتبت في الذهن الترتب الواجب ، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعمله .

وبعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين . فإن غرضنا في هذا الكتاب الذى نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ، ويصحبنا التوفيق من الله فى نظمته ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين ونحرى أن أودعه أكثر الصناعة ، وأن أشير فى كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة واجتهدت فى اختصار الألفاظ جداً ، ومجانبة التكرار أصلاً ، إلا ما يقع خطأً أو سهواً ولا يوجد فى كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمنناه كتابنا هذا وقد أضفت إلى ذلك مما أدركته بفكرى ، وحصلته بنظرى ، وخصوصاً فى علم الطبيعة وما بعدها ، وفى علم المنطق . وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق بأشياء ليست منطقية ، وإنما هى للصناعة الحكيمة - أعنى الفلسفة الأولى - فتجنبنا لإيراد شيء من ذلك ، وإضاعة الزمان به ، وأخرته إلى موضعه

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث فى غريزته حذراً موقع للتصور ، وحجة موقعة للتصديق ، إلا أن ذلك يكون شيئاً غير صناعى ، ولا يؤمن غلطه فى غيره . فإنه لو كانت الغريزة والقرينة فى ذلك مما يكفينا طلب الصناعة ، كما فى كثير من الأمور . لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض فى المذاهب ما عرض ، ولكان الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتاً بعد وقت إذا اعتمد قريحته . بل الفطرة الإنسانية غير كافية فى ذلك ما لم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية فى كثير من الأعمال الأخرى ، وإن كان يقع له فى بعضها إصابة كرمية من غير رام .

[المدخل ص ١٦ - ١٩]

ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق ، ونحرى أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق ، وأوردت فى ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة .

[المدخل ص ٩ - ١١]

٣ - فى مادة القياس وصورته

إن الاستدلال صنعة ما تؤدى إلى غرض . وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة ، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع فى الصنعة . فربما كانت الصورة فاضلة ولم تكن المادة فاضلة ، كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نجر وطين سيخ ، ثم يوفى حقه من الشكل والرسم ، ولا يغنى ذلك ،

٢ - فى منفعة المنطق

لما كان استكمال الإنسان - من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك فى موضعه ، هو فى أن يعلم الحق لأجل نفسه ، والخير لأجل العمل به واقتباسه ، وكانت الفطرة الأولى والبليسة من الإنسان وحدهما قليل المعونة على ذلك ؛ وكان جل ما يحصل له

ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به ، والسبب فيه رداءة مادته . وربما كانت المادة فاضلة ، لكن الصورة غير فاضلة ، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله ، فيعلم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته . وربما اجتمع الأمران جميعاً . فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة : إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق ، أى غير حق ، وغير بيبن ، وعلى غير ما يجب أن يكون ، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض . وإما من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب سوق الذهن إلى الغرض ، وإن كان ما عنه التأليف فاضلاً حقاً . وإما لاجتماع الشئين جميعاً . وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أى الصور نافعة في غرضه وأياها غير نافعة ، وأى المواد محكمة وأياها متوسطة وأياها واهية ، كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمتها ، وحال ما عنه التأليف . والغرض في الاستدلال حصول علم ، أو تسليم ، أو ظن على سبيل اكتساب . والمؤدى المعتمد عليه هو القياس . ومادة القياس هى مصدقات أو أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق . وصورة القياس هى الرصف والتأليف الذى يقع فيها .

[القياس ص ٦ - ٧]

٤ - المنطق آلة

وأما كونه آلة فلأنه يعين ؛ وليس كل معونة ؟ فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة وتعين على أن تكون مكيالاً وميزاناً ، ولا تكون مادة ألينة ، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءاً أو مادة . فلئنا إذا قلنا مثلاً : كل متحرك جسم ، والنفس ليست بجسم ، واقتصرنا على هذا ، وأنتجنا فالنفس ليست بمتحركة ، لم يكن ههنا مادة

٥ - في قياس الدور

إنه قد يقع في القياس عارضان من جهة حال نسبة المقدمات إلى النتيجة ، أحدهما بيان الدور والآخر عكس القياس ، على ما سنبينهما . فهما - من جهة ما هما عارضان للقياس بما هو قياس - فيجب أن ينظر فيهما في علم القياس . وأما الانتفاع بهما فلأنما يكون في الاستحسان والمغالطة ، أو يكون لأجل التحرز ، وقد يدخل من وجه ما في العلوم وفي الجدل . وكل واحد من بيان الدور ومن عكس القياس ، عارض للقياس ، وموضوعهما القياس ، فإن الدائر والمعكوس قياس . وذلك لأن القياس لم يكن قياساً لأن مقدماته حقة أو مسلمة أو مشهورة أو غير ذلك ، بل لأنما كان قياساً لأن مقدماته إذا وضعت وسلمت لزم عنها غيرها . فأما بيان الدور : فإن يكون معنا قياس على مطلوب ، ثم يجعل المطلوب مع عكس إحدى المقدمتين قياساً على إنتاج المقدمة الأخرى ، فيكون المطلوب تارة مقدمة ، والمقدمة تارة مطلوباً . فتارة توجد تلك المقدمة في بيان المطلوب ، وتارة يؤخذ المطلوب في بيانها . وبالحقيقة المطلوب والمقدمة يكون واحداً .

[القياس ص ٥٠٦]

٦ - في مبادئ القياسات

إن مبادئ القياسات كلها إما أن تكون أموراً مصدقاً بها بوجه أو غير مصدق بها . والتي لا يصدق بها إن لم تجر مجرى المصدق بها بسبب تأثير يكون منها في النفس يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق ، لم ينتفع بها في القياسات أصلاً . والذي يفعل

غريزي : فكان السبيل إليه من المشهورات سبيلاً يتأتى عليه مخاطبة الواحدة . فإن كان لا سبيل إليه من الذائعات أو كان السبيل إليه طويلاً لا تنفى به قياسات مركبة مبلغها مبلغ ما مخاطب به مخاطب واحد في وقت واحد ، حتى يضبطه ويكون له فيه المراجعة وعليه المطالبة ؛ بل كان إنما يتم بمخاطبات يوطئ بعضها لبعض ، ويبلغ فيها الغرض بمخاطبة أخيرة في وقت ثالث أو رابع ، إذ كان الوقت الواحد الذي يسع لطول محاضرة لا يفي به ، لم تكن هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى أن تكون تعليمية ، ولم تكن مما يحسن مخاطبة الجمهور به ومن يجري مجراهم ، بل مخاطبة المتعلمين خاصة . وهذا مثل أن يكون الوضع هو أن كل مثلث قائم الزاوية فالوتر يقوى على الآخرين ، فإن هذا لا سبيل إلى أن نبلغ بالمخاطبة الجدلية في موقف واحد كنه الغرض فيه . فأمثال هذه المباحث لا تكون أغراضاً في الصناعة الجدلية .

[الجلد ص ٢٤]

٨ - في شروط جودة التعريف (الحد)

الحدود قد ننظر من أمرها في أنها كيف تؤلف ، وكيف تكتسب ؛ وقد ننظر من أمرها في أنها هل هي موجودة على الشروط التي ينبغي في تأليفها واكتسابها . والنظر الأول في كيفية إيجاد الحد ، والثاني في كيف اعتبار حال الحد الموجود . وقد سلف في كتاب « البرهان » حال الوجه الأول . وأما هذا الوجه الآخر فلأننا ننظر فيه في هذا الكتاب على البحث الأعم ، ونستخلص في ضمته البحث الأنخص . أعني بالبحث الأعم البحث الجدلي ، وبالببحث الأنخص البحث العلمي . فأول ما يجب أن يراعى من أمر الحد أن ننظر هل هو أولاً صادق على المخلود ؟ فإنه إن لم يكن صادقاً ، فقد كفى سائر البحث ، وعلم أنه ليس بحد . والثاني أن ننظر هل دل فيه على الماهية المشتركة وهو الجنس

هذا الفعل هي الخيلات ؛ فإنها تقبض النفس عن أمور وتبسطها نحو أمور ، مثل ما يفعله الشيء المصدق به ، فتقوم مع التكذيب بها مقام ما يصدق به ؛ كمن يقول للعسل إنه مر مقيئ فتتقزز عنه النفس مع التكذيب بما قيل ، كما تتقزز عنه مع التصديق به أو قريباً منه . وكما يقال إن هذا المطبوخ المسهل هو في حكم الشراب ، ويجب أن نتخله شرباً حتى يسهل عليك شربه ، فيتخل ذلك فيسهل عليه ، وذلك مع التكذيب به . فهذا الواحد هو مبدأ القياسات الشعرية . ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور في الأمور الجزئية قريبة من منافع القياسات المعقودة من المصدقات التي تؤلف منها قياسات في الأمور الجزئية ، إذ كان الغرض في إيقاع التصديق فيها هو تقزز النفس على انقباض وانبساط أو سكون عنهما . وإذا كان التخل من شأنه أن يفعل ذلك قام مقامه . على أن أكثر العوام أطوع للتخل منهم للتصديق . فهذا قسم :

وأما القسم الذي فيه التصديق ، فلما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لا يختلج في النفس معاندة ، أو على وجه ظن غالب . والذي على وجه ضرورة ، فلما أن تكون ضرورته ظاهرة - وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر - أو تكون ضرورته باطنية . والضرورة الباطنية إما أن تكون عن العقل ، وإما أن تكون خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل .

[البرهان ص ٦٣ - ٦٤]

٧ - في الغرض من الجدل

الغرض المقصود في هذه الصناعة هو الإقناع والإلزام . فليس الغرض هو الإقناع والإلزام في واحد بعينه من طرفي النقيض ، بل في كل واحد منهما ، إذا كان من شأنه أن يبحث عنه ، ويختلف فيه ، ويكون للجمهور والعالمين من أرباب الصنائع فيه رأى غير

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان
لم يذكر جنس ألبنة ، أو ذكر جنس ليس جنس
الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ،
فلم يعمل شيء .

القريب ؛ فإنه وإن لم يكن الجنس مقولاً ، وكان
لم يذكر جنس ألبنة ، أو ذكر جنس ليس جنس
الشيء ، أو ذكر جنس بعيد وترك الجنس القريب ،
فلم يعمل شيء .

[الجدل ص ٢٤١ - ٢٤٢]

٩ - في السفسطة

والفيثاغوريون من الفلاسفة ، وكثير منهم قال :
إن الفلسفة وإن كان لها حقيقة ما ، فلا جدوى في
تعلمها ، وإن النفس الإنسانية كالبهيمة باطلة ،
ولا جدوى للحكمة في العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة .
ومن أحب أن يعتقد فيه أنه حكيم ، وسقطت قوته عن
إدراك الحكمة ، أو عاقه الكسل والدعة عنها : لم يجد
عن اعتناق صناعة المغالطين محيصاً . ومن ههنا نتجت
المغالطة التي تكون عن قصد ، وربما كانت عن ضلالة .
والمغالطون طائفتان : سوفسطائي ، ومشاغبي .
فالسوفسطائي هو الذي يترأى بالحكمة ويدعى أنه
مبرهن ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن
به ذلك . وأما المشاغبي فهو الذي يترأى بأنه جلدى ،
وأنه إنما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة
ولا يكون كذلك ، بل أكثر ما يناله أن يظن به ذلك .
[السفسطة ص ٤ - ٥]

ويشبه أن يكون بعض الناس - بل أكثرهم - يقدم
إيثاره لظن الناس به أنه حكيم ولا يكون حكيماً ، على
إيثاره لكونه في نفسه حكيماً ولا يعتقد الناس فيه ذلك .
ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وصفهم :
فأنهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ، ويقولون بها ، ويدعون
الناس إليها ، ودرجتهم فيها سافلة . فلما عرفناهم أنهم
مقصرون وظهر حالهم للناس ، أنكروا أن تكون
للحكمة حقيقة ، وللأسف فائدة . وكثير منهم لما لم يتمكنهم
أن ينتسب إلى صريح الجهل ، ويدعى بطلان الفلسفة
من الأصل ، وأن ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة
والعقل ، قصد المشائين بالثلب ، وكتب المنطق والباينين



الحجرة المحطمة لهاينرش فون كلايست

بمقدم
الدكتور مصطفى ماهر

(الشرقية) لأب من النبلاء كان محترف الجندية وراثة عن آبائه وأجداده . فلم يكن الأب أول ولا آخر من عمل من عائلة فون كلايست في الجيش البروسي ، بل كان واحداً من عشرات قلعهم إلى الجندية ، فتخلقوا بأخلاقها وتمسكوا بتقاليدها التي غرسها فريدرش الأكبر والمتنوع لأسرة فون كلايست يقين أنها من أصل سلافي (والمعروف أن أسراً كثيرة من المنحدرة من أصول سلافية أنجبت عباقرة وأفذاذاً ، نيتشه مثلاً) وأنها استقرت في الربوع الشرقية من ألمانيا في وقت مبكر واحتلت لنفسها مكاناً مرموقاً بين الأسر العريقة ، وخلدت اسمها بعدد كبير من القادة الأفذاذ ، والأدباء المبرزين . وتلقى هاينرش تعليمه الأول في البيت على يد مدرس خاص ، كالعادة في الأسر الغنية الرفيعة ، وتأثر بهذا التعليم الأول تأثراً كبيراً . والظاهر أن هذا المعلم كان معجباً بتلميذه وكان يثقاً له بمستقبل فريد ، فقد قال عن تلميذه : « إنه عقل ناري لا يخمد ، بل يتأجج حتى لأبسط الأمور ، ولا يهدأ في مضمار تنمية معارفه ، أوفى قدرة ذهنية عجيبة وحياً وحاساً شديداً للتعلم . لقد كان باختصار أكثر الناس صراحة واجتهاداً ، وكان إلى ذلك يتسم بالتواضع » .

في ٢١ نوفمبر عام ١٨١١ خرج شاب في منتصف العقد الرابع من العمر تصحبه شابة نصرته ببيض سنين من فندق يطل على بحيرة القانزيه قرب برلين ، وسار الاثنان برهة ناحية البحيرة ، ثم وقفا وأخرج الشاب من جيبه مسلساً سدده إلى صدر رفيقته وضغط على زناده فخرت من فورها ، ثم وضع فوهته في حلقه وضغط ضغطة ثانية فهوى إلى جانبها . وأسرع من بالفندق إلى مكان الطلقتين فوجدوا جثة هنريته فوجل وجثة الأديب الألماني هاينرش فون كلايست . وتأثر من تأثر من الواقفين وربما بكى البعض ، لكن أحداً لم يقدر الحسارة التي منى بها الأدب الألماني والأدب الإنساني كله ، عندما توقف هذا القلب عن الانتفاض وثلت هذه اليد عن الحركة . وظلت الأيام تصهر ما بقي من أعمال هذا الأديب المنطلق المرتد فتزيدوا وضوحاً وتؤكد كرم معدنها حتى أصبح فهرس الدرر الألمانية يضم أعمال جوته وشيللر وهاينرش فون كلايست فلا يفرق بينها .

(١) حياة هاينرش فون كلايست

ولد هاينرش فون كلايست في ١٨ أكتوبر عام ١٧٧٧ بمدينة فرنكفورت - أودر (حالياً في ألمانيا

فلما مات أبوه أرسلته الأسرة إلى قسيس إنجيلي في برلين كان يعمل في الوقت ذاته مدرساً بالمدرسة الفرنسية ببرلين ، فأقام عنده للعلم . لم يختلف هاينرش إذن إلى مدرسة من المدارس الحكومية أو الخاصة ، بل تعلم على أيدي المعلمين الخصوصيين . تعلم اللغة الفرنسية وأجادها قراءة وكتابة وحديثاً ، وكانت هي لغة الكبراء ، وأحاط بطرف من الثقافة الفرنسية كبير ، وكانت الثقافة الفرنسية هي الثقافة الأولى يتشبه بها الملك فريدرش الثاني ويتبعه في ذلك البلاط والكبراء ومن يريد حذو حذوهم .

فلما بلغ الخامسة عشرة من عمره لم يسأله أحد عن المهنة التي يريد أن يحترفها فقد كان مفهوماً أن الجندية تنتظره ، الجندية ولا حرفة غيرها ، وهكذا وجد نفسه في الحرس البوتسداي يتدرج في مدارجه حتى يصبح ضابطاً . وما لبثت الحرب أن استعرت بين بروسيا وفرنسا على أثر الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ، ونزل « الصبي » بدرجة ملازم مع الجيش البروسي إلى الميدان وجرب الحرب في معركة الراين في ماينتس عام ١٧٩٣ ، وعرف أهوالها على حقيقتها ، فلما أوشكت الحرب على نهايتها كتب في خطاب له يقول : « عسى أن تمن علينا السماء بالسلام حتى نعوض الوقت الذي قضيناه هنا في التقتيل بلا وازع من الأخلاق ، نعوضه بأعمال يحبا الناس ، بأعمال في صالح البشر . » كان هذا هو الدرس الذي تعلمه من الحرب ، وكانت هذه بداية التحول العظيم في حياته .

وانتهى حصار ماينتس بعد « صلح بازل » ، وخرجت بروسيا من الحرب ، وعادت الكتيبة إلى بوتسدام . وساد السلام الموقت الربوع الألمانية وأنتج جونه وشيلر وغيرها الكثير . وبدأ الجيل الأول من الرومانتيكيين الألمان في الزحف بأعمال في النقد وبرجمات من الإنجليزية والأسبانية . لكن السلام الذي تحقق لم يدم طويلاً . فقد فشلت الدول الأوروبية

المناهضة للثورة الفرنسية (النمسا ، إنجلترا ، بروسيا) في القضاء على الثورة الفرنسية وإعادة النظام الملكي ، وبدأ نجم نابليون في الظهور . هنالك وجد جنود بروسيا أنفسهم يتحولون بعد الفشل في المعركة إلى شيء ناقص ، مشوه ، فيزمر منهم من يئزر ، وينصرف عن الجندية من ينصرف . وكان هاينرش فون كلايست من الفريق الذي قرأه على ترك الجندية . فراح يركز اهتمامه على الفن والفلسفة واللغات القديمة والرياضيات والفلسفة ، ويستعد تدريجياً لتنفيذ قراره ترك الجندية : « لقد تحولت أعاجيب النظام العسكري العظيمة التي يدهش لها العارفون بها جميعاً ، إلى أمور ينصب عليها جام احتقاري ، ولم أعد أرى في الضباط إلا مروضين ، ولم أعد أرى في الجنود إلا عبيداً . كانت الكتيبة إذا قامت بعرض أفانيتها تلوح لي كمشال حي يمثل الطغيان هذا إلى أنني بدأت أحس إحساساً قوياً بأن وضعي الشاذ يؤثر على أخلاقي . فقد كنت في بعض الأحيان أجدني مضطراً إلى المعاقبة في موقف كنت أفضل فيه العفو ، أو أجدني مضطراً إلى العفو في موقف كان الأجرى في فيه أن أعاقب ، وكنت في الحالين أشعر بأنني ارتكبت ذنباً وبأنني أستحق العقاب » .

وهكذا ذهب هاينرش فون كلايست في يوم من الأيام إلى رئيسه وقدم إليه التماساً باعفائه من الخدمة . وخرج من الجيش . ولم يكن هذا عملاً هيناً ، بل كان عملاً « مشيناً » في نظر أسرة فون كلايست ذات التاريخ الطويل في السلك العسكري وفي البطولة . وبدأ الصدع بينه وبين عائلته يتسع ويزداد عمقاً . والتحق كلايست عام ١٧٩٩ أي وهو في الواحد والعشرين من عمره ، بجامعة فرنكفورت - أودر ليتابع دراسة الرياضيات والطبيعات ، وهو يحلم بأن يصبح « عالماً » . لكن الجامعة لم تقدم له المادة الرفيعة التي كان يتخيلها ، ففكر في تركها والانتقال إلى جامعة أخرى ، مثل جوتنجن .

ولكن أحياناً طرأت على حياته غيرت مجراها . كان هاينرش في برلين على علاقة بأقارب وأصدقاء يهتأ منهم شخصان : أولاً واحدة من بنات عمومته تدعى ماري فون كلايست كانت على صلة طيبة بالباط الملكى ، فاستغلت الصلة أكثر من مرة في السنوات القادمة لمساعدة هاينرش ، وكانت تكن لهاينرش الحب والتقدير ، وكان هاينرش متعلقاً بها أشد التعلق حتى أنه اقترح عليها أن ترافقه في انتحاره ، فلم تفهم مقصده ، وعاشت لتلقى آخر ما كتب هاينرش ؛ ثانياً واحدة من بنات الأسر العريقة ، هى فيلهلمينه فون تسينجه ، ابنة أحد جنرالات الجيش ، هام بها هاينرش وتعلق بها أشد التعلق ، وكتب إليها خطابات جميلة ، وصلنا عدد منها ، وخطبها خطبة لم تنته بزواج ، لأسباب كثيرة سنشير إلى بعضها فيما بعد . ويبدو أن صلة هاينرش فون كلايست بفيلهلمينه فون تسينجه دفعته إلى الانصراف عن الدراسة والانتقال إلى برلين وقبول وظيفة في الحكومة تتصل بأمر التجارة والصناعة والمالية . ولكنه ما لبث أن أحس أنه لم يخلق لهذه الوظيفة تماماً كما أحس من قبل بأنه لم يخلق للجيش . « إن على أن أفعل ما تطلبه منى الدولة ، وليس لى أن أبحث فيما إذا كان هذا الذى تطلبه منى خيراً أو شراً . على أن أتحول إلى مجرد آلة تنفذ أهدافها المجهولة - وهذا شيء لا طاقة لى عليه » . وتجددت الحيرة ، وزادها تفاقم إصابته هاينرش بمرض مجهول ، لا نعرف من أمره إلا تلميحات . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن هاينرش فون كلايست حصل في أغسطس عام ١٨٠٠ على أجازة قام برحلة إلى لينتسج ودرسدن وفورتسبورج . وكتب إلى خطيبته خطابات كثيرة يصف فيها مشاهداته وانطباعاته ويتكلم بلسان من أضناه سقم فخرج يلتبس دواء فأوشك أن يجده . وكتب إلى أخته أولريكة يتحدث إليها عن الاضطراب الذى يعيش فيه وعن الحيرة التى استبدت به وعن

عجزه عن التوفيق بين الأشياء في كل منسجم . وأغلب النقاد يرون أن سبب الرحلة هو التماس طبيب ما يعالجه من مرض يحول بينه وبين الزواج .

إلى المهم أن هاينرش فون كلايست أحس وهو في فورتسبورج لأول مرة أن طريقه هو الأدب ، أحس أن له القدرة على ابتداع أفكار أدبية وصباها في قوالب أدبية ، وصور له طموحه أن فى إمكانه أن يصبح الأديب المبدع ، كما صور له من قبل أن فى إمكانه أن يصبح عالماً مرموقاً . فلما عاد من رحلته ترك الوظيفة « لقد تعودت أن أسعى إلى أهدافى أنا ، وتخلصت تماماً من عادة السعى إلى أهداف ليست أهدافى » . مرة أخرى يتأكد وجود الصدع الذى يحول بينه وبين الاندماج فى الآخرين ، ووجود الاتجاه إلى تكوين عالم آخر له على هواه . وساعد هاينرش فى موقفه ما قرأه من كتابات روسو عن الحرية والفردية وعن الإحساس الشخصى وعن الطبيعة باعتبارها مصدر البراءة والمجتمع باعتباره بؤرة الفساد .

وتصادف أن وقع فى يده كتاب « نقد العقل المحض » للفيلسوف الألمانى الأشهر كانط فقرأه وأوله تأويلاً لا يحتمله وتعلم منه الشك والاضطراب . وفى ذلك كتب إلى خطيبته يقول : « لقد هوى هدفى الأوحده ، لقد هوى هدفى الأسمى ، ولم يعد لى الآن هدف مطلقاً . ولم تعد الكتب تثير فى غير التفزز » . . . « لا يمكن أن نقطع بأن ما نسميه حقيقة هو حقاً حقيقة وليس تبهوياً » . . . « وهكذا يكون سعينا نحو الحقيقة سعيًا بلا جدوى » . (٢٢ و ٢٣ مارس ١٨٠١) .

لكن كلايست ظل يتعلق بنظرية كانط فى التقنين الخلقى للفرد ، وكان رأيه أن الحكم الخلقى مرجعه إلى الاحساس ، لكن إلى الاحساس الخالص وحده ، لأن الاحساس المضطرب لا يولد إلا الإثم . أما مجمل حصيلة كلايست من الفلسفة الكانطية فكان الشك فى قيمة المعارف والحقائق والأخلاق والاتجاه إلى العدمية .

وخرجت مسرحيته «أسرة شروفنشتاين» (١٨٠١ - ١٨٠٢) مزيجاً من الروسية والكانطية على طريقته .

وترك هاينرش فون كلايست برلين برفقة أخته الوفية أولريكه إلى باريس زاعماً أن وجهته الدراسة . وأخذ معه أوراقه : «أسرة شروفنشتاين» ومسودات «كينشن فون هايلبرون» و «بنزليا» . كانت باريس عاصمة أوروبا بلا منازع تجذب الأنظار كلها إليها . لكن هاينرش لم يجد فيها ضالته وتصور أن الأمة الفرنسية توشك على الفناء والتدهور ، وتبلورت في ذهنه فكرة عظيمة الريف وبشاعة المدن وضرورة الهرب من المدينة إلى القرية . وهكذا رحل إلى سويسرا وهو يعتقد أنه قد عرف طريقه وتوصل إلى الصورة التي ينبغي لحياته أن تتخذها . أراد أن يمتلك مزرعة صغيرة تدر عليه ما يقيم به أوده ، وأراد أن تكون له في هذه المزرعة صاحبة تشاركه حياته البسيطة الريفية ، وأراد أن يعتمد في هذا الهدوء الريفى إلى تصنيف الأعمال الأدبية وبلوغ الشهرة حتى يمحو أثر أقاويل الشائتين ، ويبين لهم أنه بعد خروجه من الجيش قادر على بلوغ الشهرة بوسائله الخاصة . وكان لهاينرش فون كلايست كلف بالشهرة يجعله يتصور نفسه كأنه محارب يريد إخضاع الدنيا لإمرته بفرائد أعماله .

لكن أمله الذى بناه على ثلاث : مزرعة يعيش منها وعليها ، زوجة يأنس بها وإليها ، أدب يرتفع به نجمه ، ما لبث أن تبدد . فقد تراجعت خطيبته واثارت عائلتها الكريمة على ذلك الذى يريد أن يجعل من فتاة المجتمع صبية ريفية . وفسخت الخطبة . وتآلم هاينرش ألماً شديداً وكتب إلى خطيبته : «كفى عن الكتابة إلى ، فلم يعد لدى سوى رغبة واحدة : أن أموت عاجلاً» .

ولم يكن الألم الذى أصاب هاينرش ألماً نفسياً فحسب ، بل كان مرضاً جسماً نفسياً . كان هاينرش يحس صداعاً في رأسه ، وضيقاً في نفسه ، فاعتزل الناس

وأتم «أسرة شروفنشتاين» وبدأ مسرحية «جيسكارد» ولكنه بدأ يسخط على الحياة في سويسرا ويفكر في مغادرتها وكان نابليون يوشك أن يضمها إلى إمبراطوريته وكان آخر شيء يمكن أن يقبله فون كلايست أن يعيش في ظل حكم ذلك الأجنبي المتجبر ، واختلطت هذه الانفعالات والأفكار والمواجس كلها في مشروع «روبرت جيسكارد» تلك المسرحية التى أراد أن يصل فيها إلى مستوى لم يصل إليه أحد في العالمين . واستجمع قواه الخائرة وحمل نفسه فوق طاقتها ، فانهيار انهياراً يوشك أن يكون تاماً ، وأرسل إلى أخته يخبرها بحاله ويأته على قاب قوسين أو أدنى من الموت . فأسرعت إليه ، ووجدت القوات العسكرية تحاصر المدينة ، فبذلت جهداً كبيراً حتى تم لها اختراق الحصار ، ووجدت أختها قد تماثل للشقاء ، ووجدت لديه صديقاً له هو ابن الأديب الألماني الشهير فيلاند نخشى أن يتكل به الأعداء لو كانت لهم الغلبة . فساعدته على الهرب إلى ألمانيا . وهكذا مهدت هذه المساعدة التى قدمتها أولريكه للابن الطريق لاتصال هاينرش بالأب .

ترك هاينرش فون كلايست سويسرا وذهب إلى فامار ونزل ضيفاً على كريستوف مارتن فيلاند وتوطدت عرى الصداقة بينهما رغم ما لاحظته فيلاند الأب من غرابة في طباع كلايست . واستطاع فيلاند أن يجعل كلايست يقرأ عليه جزءاً من مسرحيته «روبرت جيسكارد» فأعجب بها إعجاباً شديداً وقال عنها : «لو اجتمعت قرائح انجيل وسوفوكل وشكسبير لإنتاج تراجيديا واحدة فلن تكون تلك سوى مسرحية كلايست عن موت جيسكار النورمانى ، إذا تمت وكانت في مجموعها من نوع المختارات التى قرأها على : والحق أننى منذ سمعت كلايست يقرأ مختارات من مسرحيته روبرت جيسكارد ، أيقنت أن كلايست قد ولد ليسد الفراغ العظيم فى أدبنا ، ذلك الفراغ الذى لم يسده جوته ولم يسده شيللر» .

ووصلنا فيها إلى سويسرا وإيطاليا وفرنسا ليروح عنه .
ولكن الرحلة لم تؤد إلى نتيجة حاسمة ، فقد كتب
كلايست من جنيف في أكتوبر ١٨٠٣ يقول :
« الجحيم هو الذى أعطاني مواهبى المنقوصة ، فإن السماء
الناس مواهب كاملة أو لا تهبهم مواهباً على الإطلاق »
وبعد أسبوعين حرق مسودة روبرت جيسكارد
ومسودات أخرى (في باريس) .

استبدت هاينرش فون كلايست فكرة قصوره
عن صب الأفكار في القوالب اللاتقة ، وقرر أن ينهى
حياته . « قرأت في باريس ما أنجزته من مؤلفات
فأنكرته انكاراً وحرقت . . وانتهى الأمر . . إننى أندفع
إلى الموت » وفكر كلايست في ساعة من ساعات اليأس
أن ينضم إلى الجيوش النابليونية ليموت في الحرب كنوع
من الانتحار ، ولكنه نبذ هذه الفكرة وقفل راجعاً إلى
ألمانيا . والظاهر أن هاينرش كان لا يجد الشجاعة
الكافية ، أو لا يريد أن يموت منتحراً هكذا بمفرده ،
وكان يفضل أن يضع نفسه في موضع ينصب عليه فيه
الموت انصباباً ، أو أن يشترك مع آخر أو أخرى في
تنفيذ الانتحار على نحو ما سئى فيما بعد . ومرض
هاينرش فون كلايست في طريق عودته مرضاً شديداً
أقعده في ماينتس . فلما أبل استأنف رحلته وقصد فيلاند
فزاره والتقى بلويزه ثم عاد إلى بوتسدام وبذل جهوداً
كبيرة للعودة إلى العمل بالحكومة . لكن القصر الملكي
كان يتشكك فيه لغرابة تصرفاته ، ولترحاله في بلاد
العدو في أوقات حرجة ، ولتركه الجيش وانصرافه عن
العمل الحكومى مرة . وفي النهاية نجحت الجهود ووافق
القصر على تعيينه في وظيفة بمدينة كونيغسبرج بروسيا
الشرقية (ضمت إلى روسيا بعد الحرب العالمية الثانية) .
وكانت كونيغسبرج مدينة تفيض بالنشاط الثقافى والعلمى
والسياسى . كان فيها الأستاذ كريستيان ياكوب كراوس
يلدرس في جامعتها فلسفة عملية يهيج فيها منهج كانط من
ناحية ومنهج آدم سميث من ناحية ثانية . ولسنا نعلم

وقد وصلتنا من هذه المسرحية الفريدة غرتها
(٥٠٠ بيتاً) ، كلها قرأناها أحسننا بالخسارة الفادحة
التي منى بها الأدب الإنسانى كله بضياىء البقية وتحولها
إلى رماد ودخان . فقد وفق كلايست في مسرحيته إلى
موضوع تاريخى له قيمته التاريخية من ناحية وله من
ناحية ثانية قيمة رمزية ، فهو يشير إلى نابليون ويشير
إلى كل طاغية يستبد في الأرض ويعلو فيها علواً عظيماً
ثم تحل به كارثة تفتح له حفرة للنهاية المحتومة فينقلب
فيها . روبرت جيسكارد اغتصب الحكم اغتصاباً وراح
يصول ويجول ويحشد حشوده لغزو بيزنطة فإذا
الطاعون يتفشى في جنده ويصيبه هو أيضاً فينتهى ذليلاً
مهيناً ، وكانت نهايته تبدو أشبه شيء بالخيال . وكان
نابليون في أوج مجده يصول ويجول ويحشد الحشود
لغزو الدنيا كلها فتنبأ له كلايست بنهاية جيسكارد
خاصة عندما تفشى الطاعون في جند نابليون عند عكا .
واستعمل فيلاند نفوذه لدى الناشر جوشن فجعله
ينشر مسرحية « عائلة شروفتشتاين » . وراح يشجع
كلايست بمختلف الطرق . ولاحت بارقة أمل جديد
في حياة كلايست . فقد أولعت به « لويزه » ابنة
فيلاند ، وكانت فتاة على جانب كبير من الجمال
والرقة ، واعتقد الأب أن كلايست سيتقدم إليه طالباً
بدها ، وكما كانت دهشته عندما وجده يعد العدة
للرحيل وينصرف . وكان الناس في حيرة من أمره ،
البعض يعتقد أنه مجنون ، والبعض يرد تصرفاته
الغريبة إلى « العبقرية » (كان على سبيل المثال يكلم
نفسه ، وكان يتوه فلا يرى من يكون أمامه ، وكان
كثيراً ما يعجز عن التركيز على شيء بعينه) .

لم يرض هاينرش فون كلايست عما كتب وأعتقد
أن أسلوبه دون الموضوعات التي يعالجها وأن مؤلفاته
في مجموعها أقل من المستوى الذى يطمح إليه ، وأن
موهبة منقوصة . وفكر في الانتحار ، لكن صديقه
« بفيل » أخذه في رحلة طويلة قطعها سيراً على الأقدام

إذا كان كلايست اتصل بهذا الأستاذ أم لم يتصل به ولكننا نعلم أن مسرحيته الرائعة « الأمير فريدريش فون هومبورج » فيها صدى كبير لفلسفة كانط واتجاه كراوس في تفسيرها . ثم اننا نعلم كذلك أن كلايست اتصل برجالات بروسيا الشرقية مثل أورشفالد ودونا وشون الذين اشتركوا بعد سنوات طويلة في حركة الإصلاح التي أعلنها فون شتاين وتمثلت في ثورة بروسيا الشرقية على نابليون (١٨١٣) دون انتظار أمر من الملك .

واستمرت إقامة كلايست في كونجسبرج من مايو ١٨٠٥ إلى آخر ١٨٠٦ عاصر خلالها تغيرات سياسية جمة باللغة الأهمية . كانت سياسة بروسيا حول عام ١٨٠١ مبنية على الاعتقاد في إمكانية التعايش السلمي بين بروسيا الملكية وفرنسا النائرة ، فالتزمت بالحيداء في الخارج والدخل . وما جاء عام ١٨٠٥ حتى تأكد خطأ هذه السياسة . في ذلك العام جرد نابليون جيوشه وانقض على القوات النمساوية الروسية المتحالفة وهزمها وبدأت فرنسا تنبع سياسة توسعية . واتضح للساسة في بروسيا أن سياسة الحيداء ستضع بلادهم لقمة سائغة في فم الدكتاتور الزاحف وأن تغيير السياسة الروسية أمر لا مفر منه وأن السياسة الجديدة لا بد أن تكون سياسة ألمانية قومية .

وجاء هذا الاتجاه الجديد في السياسة الروسية على هوى كلايست ، فقد علمنا في مواضع كثيرة أنه كان يكره نابليون ويسخط عليه ، فزاد تحفه به وحنقه عليه حتى تساءل : « لم لا يوجد شخص ، شخص واحد فقط يسدد الرصاص إلى رأس ذلك الشبح القبيح الذي حل بالعالم ؟ ماذا يريد هذا اللاجئ بالضبط هذا ما أود معرفته » . كان من الممكن أن يتحول هذا الاندماج في الشعور القومي الوطني العام إلى سبب بعيد إلى نفس كلايست الحائرة اترانها ، ولكن الأحداث بينت أن اضطراب نفسه كان أعمق بكثير من أن يجدي

معه شيء من هذا القبيل . المهم أن كلايست اندفع في التيار الوطني المناهض لنابليون اندفاعاً عميقاً ، حتى أنه كتب إلى الوزارة آتئذ يطالبها بالأ تراجع أمام نابليون خطوة وحشها على التصدي له . وتفجر ينبوع الأدب في نفسه دفاعاً ، وارتبط تدفقه باعتلال صحته . فطلب أجازة للاستشفاء ، وذهب إلى حمامات بيللاو . لكنه لم ينل الراحة التي كان ينشدها ، وعكف على أعماله فأنجج وعدل وجدد . كتب « المركيز فون أو » و « ميشائل كولهاز » وأتم « الجرة المخطمة » وجهز « أمفريون » للطبع وكتب شيئاً في « بنزليا » وصاغ « زلزال شيلي » الصياغة النهائية .

نزلت بروسيا الحرب ضد نابليون ففشلت فيها المرة بعد المرة ، وتوالت أخبار الهزيمة في بينا وأورشنت ، وانتصر نابليون ، وصرخ هاينرش فون كلايست « ٤٠ ألف جندي يحتشدون في الميدان ولا ينتصرون ! » وفي أواخر يناير ١٨٠٧ سافر كلايست بصحبة ضابطين مسرحيين من بروسيا الشرقية إلى برلين وكانت في يد الفرنسيين . ولما نعلم للآن سبباً لهذه الرحلة الخطيرة ، ويميل نفر من المؤرخين إلى الاعتقاد بأن كلايست كان مكلفاً بمهمة سرية . كل ما نعرفه على وجه التحديد أن كلايست قبض عليه وزج به في السجن ، وفشلت كل الجهود التي بذلت لإطلاق سراحه . وفي فبراير عام ١٨٠٧ نقل كلايست إلى فرنسا ، وعامله الفرنسيون معاملة المجرمين وأهانوه وأذلوه ، ووضعوه في سجن « فور دي جو » ثم نقلوه إلى سجن « شالو على المرن » ومنعوا عنه الورق والقلم في أول الأمر ، ثم سمحوا له بهما بعد ذلك ، فراح يكتب . وفي يوم من الأيام فتحوا باب السجن وقذفوا به إلى خارجه ، فوقف في الطريق وهو لا يحتكم على شروى تغير . واستجدي هذا وذاك حتى تجمع له المال اللازم للعودة ، فعاد إلى دريسدن .

لم يكن وقوع بروسيا وغيرها من الأراضي الألمانية في قبضة الفرنسيين يعني أن أهل هذه المناطق قد رضوا بالخزيمة وقبلوا الاحتلال ورضخوا للتبعية الإمبراطورية النابليونية . إنما بدأت حرب التحرير يقوم بها جمع من الضباط والمدنيين ينظمون أنفسهم في تشكيلات سرية . وكانت أهم حركة هي التي قامت في النمسا . وتحرك ضمير هاينرش معها وكتب مسرحية جديدة « معركة هرمن » توحى بإيمان المؤلف بانتصار معركة التحرير انتصاراً لا ريب فيه . وما لبثت حرب التحرير في النمسا أن انتهت إلى الفشل ، وتخطت آمال هاينرش فون كلايست . وانتقل بعد ذلك إلى براج (عاصمة تشيكوسلوفاكيا حالياً) ، وكانت قدماً مدينة ألمانية) وحاول أن ينشئ فيها مجلة اسمها « جرمانيا » يعبر فيها الألمان عما يجيش في صدورهم . وفشلت المحاولة ، وأدى الفشل به إلى الوقوع في بأس شديد وإلى الإصابة بمرض عضال . حدث كل هذا وأهله ومعارفه في برلين يظنون أنه مات أو فقد . والحق أن معلوماتنا عن هذه الفترة من حياة كلايست قليلة وتفتقر إلى الوثائق . كل ما نعرفه أنه كتب قصائد وطنية مثل « جرمانيا تتحدث إلى أبنائها » تعتبر عنصراً هاماً في حركة التحرير . بل ربما كانت هذه القصائد الوطنية أعظم ما كتب في ذلك العصر في ذلك الموضوع . في هذه القصائد يتحدث كلايست بأسلوب من يعتقد أنه أصبح لسان أمته .

وبدأ هاينرش فون كلايست محاولة أخرى ، نتجها هذه المرة إلى الجمهور الواسع في برلين . فأخرج في أول أكتوبر ١٨١٠ جريدة يومية اسمها « برلينر آبند بليتر » فيها أخبار بوليسية ، وأخبار مثيرة ، وأخبار عن الحوادث والحرائق ، وأخبار محلية . جريدة من نوع جرائد البولفار . ووزع العدد الأول مجاناً من قبيل الدعاية ، ولاقت الجريدة نجاحاً هائلاً . لكن النجاح ما لبث أن اعتراه الضمور التدريجي حتى

كانت دريسدن ، العاصمة السكسونية ، تعج في ذلك الوقت بتيارات أدبية منها تيارات الحركة الرومانتيكية ، وكان أهل دريسدن ، إذا قورنوا بأهل بروسيا المحتلة المنكسرة ، ينعمون بالحرية ، رغم أن سكسونيا كانت خاضعة لنابليون بدخولها في عصبة الراين . بقي كلايست في دريسدن ، ووجد فيها جمهوراً لمسرحياته وقصصه . بل إن بعض الجرائد تحدثت عنه ووصفته بأنه أديب ممتاز ، وارتفع نجمه في دريسدن حتى أنه يروى أن بعض المهتمين بالأدب قدموا إليه على مائدة عامة تاجاً من الغار تقديراً لبراعته . وفي صيف ١٨٠٧ تمت بتزلياً نهائياً وأرسلها في العام التالي إلى الناشر كوتا . وانجبه كلايست في نشاطه انجهاً فيه شيء من الجدة . فقد أخرج بالاشتراك مع آدم مولر في مطلع عام ١٨٠٨ مجلة « فوبوس » مجلة للفن » ، شهرية . نشر كلايست في هذه المجلة بعض مؤلفاته السابقة كاملة ، ونشر من مؤلفاته الأخرى مقتطفات ، وكان طابع المجلة عموماً طابع الرومانتيكية . وحاول كلايست اجتذاب جوته للكتابة فيها ولكن جوته لم يفعل . وما لبثت العلاقة بين كلايست وجوته أن فترت ونحوت إلى كراهية خاصة بعد أن قطعت مسرحية « الجرة المحطمة » ومثلت مقطعة على مسرح فاعمار ففشلت . لم يكتب جوته إذن في المجلة ، التي ما لبثت أن ماتت ولها من العمر عام وبعض عام .

كانت علاقة كلايست بمولر علاقة فريدة . خاصة من ناحية مولر . كان مولر يعتبر كلايست أعظم أديب معاصر وكان يحسب له على هذا الأساس حساباً ، ولكنه كان كثيراً ما يختلف معه ويتنازع . وقد ذكر مولر أن كلايست كان ينتج كثيراً وهو راقد في فراشه يسخن الغليون بلا توقف ، وأن كلايست كاشفه مرة بعزفه على الأنتحار ورجاه أن ينتحر معه ، لأنه لم يكن يريد أن ينتحر بمفرده .

وأعد هاينرش خطة الانتحار بمنتهى الدقة . ففي ٩ نوفمبر ١٨١١ كتب إلى ماريا فون كلايست يقول : « وسط نشيد الانتصار الذي تبدأ روحى في هذه اللحظة إنشاده للموت ، لا بد أن أفكر فيك . . لقد اتخذت لى أثناء غيابك عن برلين صديقة بديلة لك . . تريد أن تموت معى . . إننى أموت لأنه لم يبق لى على الأرض شيء أتعلمه أو أجتنيه . . وداعاً ، أنت الوحيدة على الأرض التى أتمنى أن أراها فى الآخرة » :

وفى اليوم التالى كتب لها يقول : « لقد شقت خطاباتك قلبى ، يا عزيزتى ماريا ، وأؤكد لك أنه لو كان الأمر فى امكانى ، لصرفت النظر عن القرار الذى اتخذته بالموت . ولكنى أقسم لك أنه يستحيل على استحالة كاملة أن أظل على قيد الحياة بعد ذلك . إن روحى مجروحة جرحاً شديداً حتى أنى أود أن أقول إننى عندما أخرج أنفى من النافذة أتألم من النور الذى يسقط عليه . . لقد أدى اشتغالى الدائم بالجمال والأخلاق منذ صباى المبكر سواء فى أفكارى أو كتاباتى ، إلى أنى أصبحت حساساً للدرجة أن أقل الهجات . . تؤلمنى ألماً مضاعفاً . . لقد أحببت اخوتى . . من كل قلبى ، ورغم أننى لم أتحدث من قبل عمداً سأذكره الآن ، فإنه من المؤكد أن أملاً من أحب وأعزق آمالى كان إتاحة السعادة والمجد لى عن طريق أعمالى ومؤلفاتى . حقيقة إن الاتصال بى كان فى الفترة الأخيرة أمراً خطيراً من بعض النواحي . وأنى لا أنهمهم بشيء . لأنهم انصرفوا عني انصرافاً ظل يشتد كلما فكرت فى المحنة العامة التى كانت تثقل كاهلهم هم أيضاً . ولكن مجرد التفكير فى عدم اعترافهم بالفضل كبيراً كان أو صغيراً ، الذى حققته ، واحساسى بأنهم يعتبروننى عضواً تافهاً فى المجتمع الإنسانى لا يستحق المشاركة بعد الآن ، يؤلمنى ألماً لا حد له ، وتحرمنى السعادة كلها التى كنت أرجو أن يحققها المستقبل ،

انتهت الجريدة بعد العدد ٧٢ ، لأن الجريدة لم تستطع الاحتفاظ بمستواها لأنها لم تستمر فى التجديد . وحاول كلايست فى ديسمبر ١٨١٠ أن ينقذ الجريدة من الخراب بتحويلها إلى جريدة حكومية أو إلى جريدة تحصل على إعانة من الحكومة . ولكن المحاولة باءت بالفشل . كان فشل الجريدة وفشل محاولة إنقاذها بتحويلها إلى جريدة حكومية صدمة كبيرة لهاينرش فون كلايست . وشاء القدر أن يضيف إلى هذه الصدمة صدمة أخرى ، فماتت الملكة لويزة التى كانت تصرف له معاشاً متواضعاً ، فأصبح خالى الوفاض ، لا يجد إلا القليل الذى يبعث به إليه ناشرو أعماله والذي يستجديه من أخته . حتى أخته ابتعدت عنه بعد إلحاح الأسرة ، وكان هاينرش يريد جر رجلها إلى مشروعاته الصحفية ، الفاشلة :

كان كلايست فى وسط هذه المحنة لا يجد تفريجاً لكربه إلا عند واحدة من بنات عمومته ماريا فون كلايست ، فى الخمسين من عمرها ، على وشك الطلاق دون ذنب منها ، واسعة الصدر ، واسعة العلم : شكاً لها بمحنته ، فسمعت له ، ورجاها أن تسير معه إلى الموت فلم تفهم ، وظلت وفية له ، حتى تلقت آخر ما كتب . وتعرف كلايست على يائسة من الحياة هى هنريته فوجل ، كانت مصابة بمرض لا شفاء له ، يعتقد النقاد أنه سرطان فى الرحم ، وأخبرها طبيبها بأن آلامها لن تنتهى . كان هاينرش فون كلايست كما أشرنا من قبل يبحث عن شخص يتحجر معه ، فلم يجد : آدم مولر رفض . ماريا فون كلايست رفضت هى الأخرى . وحاول هاينرش مع هنريته فوجل فوافقت ، بل وتحمست للفكرة ، مع أنها لم تكن وثيقة الصلة به . لم تكن هنريته خليلته ، بل كانت معجبة به ميالة إليه على نحو ما ، فقد كانا يشتركان معاً فى عزف بعض القطع الموسيقية :

ب) أعمال كلايست

المؤلفات التي بقيت ووصلت إلينا هي الجزء الأكبر من أعمال هاينرش فون كلايست . أما الباقي فقد حرقه صاحبه (روبرت جيسكارد مثلاً) أو ضاع نتيجة الإهمال مثل « قصة نفس » . وتنقسم أعمال هاينرش فون كلايست إلى :

أولاً - مسرحيات :

- ١ - أسرة شروفنشتاين ١٨٠١ .
- ٢ - روبرت جيسكارد ١٨٠٢ (٥٠٠ سطر من الأول) .
- ٣ - الجرة المخطمة ١٨٠٦ .
- ٤ - أمفريون ١٨٠٧ .
- ٥ - بنزليا ١٨٠٨ .
- ٦ - معركة هرن ١٨٠٨ :
- ٧ - كيتشن فون هايلبرون ١٨٠٨ .
- ٨ - الأمير فريدلرش فون هومبورج ١٨١٠ :

ثانياً - قصص :

- ١ - ميشائل كولهاز (ترجمت إلى العربية) :
- ٢ - المركيزة فون أو :
- ٣ - زلزال في شيلي :
- ٤ - خطبة في سانت دومنجو :
- ٥ - متسولة لوكارنو .
- ٦ - اللقيط .
- ٧ - القديسة تيسيسيلية أو قوة الموسيقى .
- ٨ - النزال :

ثالثاً - طرائف ، قصص قصيرة ، حكايات :
حوالي ٣٠ قطعة :

بل ويسمى إلى الماضي كله . ثم التحالف الذي عقده الملك الآن مع الفرنسيين ليس من شأنه أن يجعلني أتمسك بالحياة . . أضيفني إلى هذا أنني وجدت صديقة تميم روحها كالنسر الصغير ، صديقة لم أجد مثيلاً لها في حياتي . تفهم حزني على أنه حزن عظيم ، ثابت الجذور ، مستعص على الشفاء ، وتريد لهذا أن تموت معي رغم أنها أوتيت من الوسائل ما كان يمكن أن يسعدني هنا . . إنها تركت من أجلي أباً بعيداً ، وزوجاً كان من الكرم بحيث تركها لي ، وابناً جميلاً كشمس الصباح بل أجمل ، وستفهمين أن كل همى المهمل لا يدور إلا حول البحث عن هاوية ذات عمق كاف حتى أهوى فيها معها - وداعاً ، مرة ثانية ! » :

وعندنا تفصيلات دقيقة عن ساعات هاينرش وهزيبته الأخيرة . في يوم ٢٠ نوفمبر ذهب إلى فندق على بحيرة فانزبه فأكلوا وتناولوا القهوة ثم ذهبوا كل إلى حجرته ، فكتبوا خطابات وناما . وفي اليوم التالي سددوا حساب الفندق ، وكلفنا صاحب الفندق بارسال ساع بالخطابات إلى برلين ، ثم تناولوا الطعام وشربوا القهوة ، ثم خرجا ، وسارا إلى البحيرة نحو خمسين خطوة : وسمع من بالفندق ومن حوله طلقتين . وأسرع زوجة صاحب الفندق إلى مكان الرصاص فوجدت جثتين هامدتين . كان كلايست قد سدد المسدس إلى قلب صديقته من ناحية اليسار ثم دس المسدس في فمه ونسف مخه . ودفنت الجثتان (هاينرش فون كلايست ٣٤ عاماً - هزيبته فوجل ٣١ عاماً) في المكان نفسه ، وكتب على قبره « عاش وغنى وتآلم في وقت عصيب واتمس الموت هنا فوجد الخلود » .

وآخر ما كتب ، خطاب إلى أخته أولريكة يقول فيه :
« لقد فعلت ، لا أقول ما في طاقة أخت ، بل أقول ما في طاقة بشر ، لانقاذي . والحقيقة أنه لم يكن من الممكن فعل شيء من أجلي على وجه الأرض . . » :

رابعاً - مقالات سياسية :

نشرت في جريدة « برلينر آبند بليتر » وبعضها كانا معداً لينشر في جريدة « جرمانيا »

خامساً - مقالات عن الفلسفة والفن والأدب :

بعضها نشر في جريدة « برلينر آبند بليتر » وبعضها لم ينشر في حينه . وأهم هذه المقالات مقالة « عن مسرح العرائس » نشرت في جريدة « آبندبليتر » .

سادساً - قصائد :

بعضها قصائد مناسبات ، مثلاً لتحية الجنرال فون تسينجه وزوجته بمناسبة العام الجديد (١٨٠٠) . وأهمها القصائد السياسية مثل « جرمانيا تتحدث إلى بنها » .

(ح) الجرة المخطمة

في ديسمبر عام ١٨٠١ كان هاينرش فون كلايست في سويسرا ، لاذ بها بعد طول حيرة واضطراب وتجنب في فرنسا ، لاذ بها بحثاً عن النجاة من أول أزمة تعرض لها في حياته . وفي مطلع عام ١٨٠٢ كان هاينرش فون كلايست يتردد كصديق على الأديب هاينرش شوكة في بينه برن . وهناك التقى بلودفيج فيلاندر ابن الأديب الألماني الشهير مارتن كريستوف فيلاندر ، وبهاينرش جستر ابن الأديب الألماني المعروف سالومون جستر . كان هؤلاء الأدباء الشبان يلتقون ويتحدثون في الأدب والفنون ويطالعون طرفاً من أعمالهم . وفي لقاء من هذا النوع تولدت فكرة « الجرة المخطمة » . وقد حكى هاينرش شوكة في كتاب له باسم « نظرة إلى الذات » صدر عام ١٨٤٢ ، القصة : « وهكذا اجتمعنا ، كمرعاة فرجيل ، لنتنافس في قرض الشعر . وكانت في حجرتي صورة فرنسية مطبوعة بالنحاس اسمها « الجرة المخطمة » . رأينا في أشخاصها حبيبين حزينين ، وأماً ثائرة معها جرة من الفخار

المصقول الملون ، وقاض قصم الأتف (ورأينا أن تننافس في نسج عمل فني حول هذه الصورة) كان على فيلاندر أن ينشئ قصيدة ، وكان على جستر أن ينشئ قصة ، وعلى كلايست أن ينشئ كوميدياً . « وقد أنشأ كل واحد منهم بالفعل العمل المقترح ، ونال كلايست الجائزة .

« الجرة المخطمة » كوميدياً في فصل واحد ، أو على الأصح كوميدياً بلا فصول تدور حول الأشخاص التاليين :

فالتر : مستشار

آدم : قاض محكمة القرية

ليشت : كاتب المحكمة

السيدة مارتة رول

ابنه : ابنتها

فايت تومبل : فلاح

روبرشت : ابنه

السيدة بريجيتة

بالإضافة إلى أشخاص ثانويين : خادم ، حجاب ، خادومات . . الخ .

وتجري الأحداث في القرن الثامن عشر في قرية هولندية قرب أوترشت ، وعلى وجه التحديد في قاعة المحكمة .

وتبدأ المسرحية بكاتب المحكمة ليشت ، يلتقي بالقاضي آدم ذات صباح في قاعة المحكمة ، ويتبين أن القاضي منحرف المزاج ، مضطرب الحال ، لا يريد أن ينظر في منازعات الناس . وما يلبث الكاتب أن يكتشف أن القاضي مصاب بحروح في رأسه ووجهه . فيسأله عما به ، فيرتبك أشد الارتباك ويدعي أنه تعثر وانقلب وهو يهيم بالنهوض من الفراش ، وقصاف وقوعه على المدفأة ذات الأجزاء الحديدية الحادة . وبينما القاضي آدم يحكي محنته ، تأتي الأخبار بأن

المستشار فالتر يقوم بجولة تفتيشية في المنطقة وبأنه فصل أحد القضاة لتهاونه في عمله ووجه حتى حاول الانتحار وتضيف الأنباء أن المستشار فالتر في طريقه ليفتش على القاضي آدم . وهنا يبلغ اضطراب آدم أشده ، ولا يعرف حيلة ينفذ بها نفسه من المصيبة التي يحس أنها توشك أن تجل به . ولا يجد أمامه إلا كتابه ليست فرجوه ألا يبرز طموحه اليوم وأن يقف إلى جواره ، وكان الكاتب ليست يسعى للحصول على منصب قاضي .

وقبل أن يهيئ القاضي نفسه ويعد العدة لاستقبال الزائر الجليل ، يظهر المستشار . ويضطرب آدم أشد الاضطراب خاصة وأنه لا يضع على رأسه الباروكة ، ويجلس برأسه عارية حتى من الشعر ، مما لا يليق بالحكمة . ويخترع آدم أسباباً مضحكة مهلهلة يفسر به ضياع باروكته . وتجري محاولات للحصول على باروكة أخرى ، ولكنها كلها تفسل . ويرش القاضي على رأسه شيئاً من البودرة ويبدأ الجلسة بأمر المستشار ، الجلسة التي سيحضرها المستشار ليتأكد من أن القوانين توضع موضع التنفيذ ومن أن الإجراءات تتبع كما ينبغي . ويندفع إلى قاعة المحكمة جمع من القرويين يتصارعون ويتشائمون ويرجون تدخل القاضي لفض نزاعهم . السيدة مارتة رول تسب روبرشت ، ابن الفلاح فايت تومبل ، وتهمة بأنه كسر جرة لما كانت في حجرة ابنتها إيفه . ويرد روبرشت بأن ثورة السيدة مارتة ليس مرجعها إلى الجرة ، بل إلى العرس ، فقد كانت تربطه بإيفه روابط الخطبة ، ويسب روبرشت إيفه متهماً بإيها بسوء الخلق .

وما أن يرى آدم هذا الجمع حتى ينهار أو يوشك على الانهيار ، ويظهر وهو يحاول التحدث إلى إيفه ، وتهديدها ، قبل أن تبدأ الجلسة . ويراه المستشار وهو يهتس إلى إيفه بشيء فينهره وينبهه إلى لئيم قانونية التحدث إلى المتخاصمين قبل الجلسة . ويبدأ آدم في أخذ الأقوال ، مرغماً . ويحاول تطويل الإجراءات

والمناقشات وإخراجها عن طريقها وادخالها في مسالك ودروب أخرى . وتدل مارتة بأقوالها ، فتصف الجرة التي أتت إلى المحكمة من أجلها ، وتبين أنها جرة فريدة في نوعها تحمل رسماً قيماً ، وتذكر كيف أنها سمعت بالليل ضجيجاً في حجرة ابنتها وتبينت صوت رجل ، فأسرعت إلى حجرة الابنة فوجدتها شاحبة يائسة ووجدت الجرة محطمة على الأرض ووجدت عندها الصعلوك روبرشت . وتضيف أقوالها أن روبرشت أنكر أنه هو الذي كسر الجرة الثمينة وأدعى أن شخصاً آخر هو الذي أوقعها وكسرها . أما أقوال روبرشت فتدور حول أنه كان بالفعل عند إيفه ، وأنه لمح عندها رجلاً لم يستطع التعرف عليه ، لأنه قفز من النافذة ولاذ بالفرار عندما أحس بمقدمه . ويضيف روبرشت أنه قفز وراء هذا المجهول وقذفه بمزلاج الباب ، وظل يطارده في الظلام حتى أوشك أن يمسك به ، فذر هذا في عينه حفنة من الرمل ، مما أدى إلى توقفه عن المطاردة ويستمع القاضي آدم إلى هذا كله بمزيج من الخوف والحبث ، فهو خائف أن يأتي في كلام الشاهد شيء في غير صالحه ، وهو يلجأ إلى الحبث فيطيل حبث المناقشات ويخرجها عن وجهتها . ويلاحظ المستشار المفتش تصرف القاضي وتعامله على روبرشت فينبهه إلى ما في ذلك من تجاوز لحدود العدل والتقاضي . بل ويضيف إلى ذلك أن هذه القضية ستكون آخر ما ينظر من القضايا ، ويصر على ضرورة تتبع الأحداث الواردة في أقوال الشهود للوصول إلى حقيقة الأمر . وكان واضحاً أن إيفه هي التي تملك مفتاح الأمر فهي - ربما وحدها - التي تعرف الرجل الذي كان في حجرتها عندما أتى روبرشت . فلما اتهم روبرشت الاسكاف لوبرشت بأنه هو الفاعل ، حاول آدم توجيه القضية هذا المحررى . ثم يأتي دور إيفه لتدلي بشهادتها ، فهدها آدم ويتوعدها إن هي نطقت بأسماء أخرى . وتكتفى إيفه بنفي التهمة عن روبرشت ، وتلوذ

(د) حول «الجرة المحطمة»

خرجت كوميديا الجرة المحطمة كما أشرنا من رسم منقول عن لوحة فرنسية بالاسم نفسه صنعها «لوفو» عام ١٧٨٢ ، عن لوحة (مفقودة) للفنان ديوكور كان اسمها «القاضي أو الجرة المحطمة» . ومن يتأمل الرسم الذي استوحاه هاينرش فون كلايست لا يجد به ما يوحي بأن القاضي مزور مذنب . يبين الرسم شاباً وشابة يبدو عليهما الحزن ، والشابة حامل ، أما القاضي فيجلس على منصته ، وقوراً ، لا يبدو عليه أنه يسب أحداً ، ولا يبدو عليه أنه لا يثق في كاتبه :

وهنا نقسّم من أين أتى كلايست بالتفصيلات الكثيرة التي نجدها في كوميدته ؟ وبين البحث أن كلايست في الفترة التي بدأ فيها كتابة «الجرة المحطمة» كان يكثر قراءة سوفوكل ، وبصفة خاصة مسرحيته «أوديب ملكاً» ، وأنه تأثر بهذه المسرحية تأثراً كبيراً يؤكد ذلك إشارته إلى سوفوكل في مقدمة «الجرة المحطمة» ، في معرض مقارنته بين سؤال القاضي آدم عن محطم الجرة وبين سؤال «أوديب ملكاً» عن قاتل لايبوس . والحق أن وجه الشبه بين آدم وأوديب كبير : أما أحداث «أوديب ملكاً» التي نشر إليها ، فتتخلص في إصابة طيبة بالطاعون والتجاء أهلها إلى الملك أوديب ملتمسين معونته للمرة الثانية ، وكانت معونته الأولى تتمثل في انقاذهم من الضر الذي كان الحيوان الفظيع أبو الهول (سفنكس) ذو الرأس البشري ينزله بهم : يبحث أوديب إلى دلفي من يسأل العرافة عن سبب الطاعون ، ويأتي الجواب : الطاعون الذي حل بطيبة سببه عدم الثأر للملك لايبوس الذي مات مقتولاً : فيكرس أوديب جهوده للبحث عن قاتل لايبوس : ويحاول العراف أن يصرفه عن هذا الأمر فلا يتصرف : فيكشف له الأمر : قاتل لايبوس هو أوديب نفسه : لكن الأمر يبدو في نظر أوديب كلغز . هذا اللغز

بالصمت . والظاهر أنها كانت خائفة من ذكر الفاعل الحقيقي ، حتى لا يؤدي ذكره إلى أذى يلحق روبرشت . ويأتي بعد ذلك دور الشاهدة بريجيتة : فتلقى شهادتها الضوء على هذه القضية الغامضة . ويبدو أن آدم كان يتوقع هذه النتيجة فبدل جهداً جهيداً ليصرف نظر المستشار عن القضية من ناحية وليبعد الشبهة عن نفسه من ناحية ثانية . وتتلخص شهادة بريجيتة في أنها وجدت باروكة هي باروكة القاضي (يتضح أن القاضي فقدوها أثناء فراره من بيت إيفه وتعرضه لمطاردة روبرشت) . وتحكي بريجيتة كيف تعرفت على صاحب الباروكة ، بأن تبعت آثار الأقدام فوجدتها تنتهي إلى بيت القاضي ، وفحصت آثار الأقدام فوجدتها للقاضي دون شك فقد كان له قدم مشوهة . على أن بريجيتة لم تهم القاضي بشيء صراحة واكتفت بالإشارة المبهمة . واعتمد القاضي آدم على هذا فحكم بإدانته روبرشت وبالزج به في السجن . وهنا تخرج إيفه عن صمتها وتعلن أن القاضي نفسه هو الذي حطم الجرة ، وتخر ساجدة أمام أقدم المستشار ليقتد من المؤامرة الدينية التي دبرها القاضي آدم ليصرفها عن روبرشت مدعياً أن السلطات طلبته للخدمة العسكرية في الهند وكان معروفاً أن من يذهب إلى تلك الحرب لا يعود منها ، وتنتهي إلى ليلة دخل عليها القاضي حجرتها متسللاً فطلب منها ما لا تستطيع النطق به نظراً لتدخله لدى السلطات لإلغاء طلب روبرشت . وهكذا تنتهي خدمة القاضي آدم بفضيحة ، ويعين المستشار فالتر الكاتب ليشت خلفاً له ، ويقرر أنه سيخفف عن آدم العقاب إن كانت حسابات المحكمة مضبوطة . ويتصالح روبرشت وإيفه . لكن السيدة مارته لا تقبل هذه النهاية التي انتهت إليها قضية «جرتها المحطمة» ، وتصمم على تقديم شكوى إلى السلطات العليا في أوترشت :

يتكشف تدريجياً . كان العرافون قد تنبأوا لأبيه لايبوس بأنه سيموت مقتولا على يد ابنه . فنبذ ابنه أوديب . وكبر الابن أوديب ، في قصر الملك يوليوس وهو يعتقد أن ذلك الملك هو أبوه . وحدث يوماً أن صادف أوديب في الطريق رجلاً مسناً اشتبك معه وقتله ، كان هذا الرجل هو لايبوس ، أبوه . . . إلى آخر المسرحية . والفرق بين آدم وأوديب هو أن آدم كان يسأل وهو يعلم الجواب الأليم ويجهل في إخفائه أو تمويهه ، وأوديب كان يسأل وهو لا يعلم الجواب الأليم . ولكن القاسم المشترك موجود . أصله من سوفوكل .

وناحية التشابه الثانية التي نود الإشارة إليها في هذا المقام ، هي اللغز وطريقة تكشفه . والأديبان يتبعان طريقة واحدة (كلايست يقلد سوفوكل طبعاً) إذ يقدمان لغزاً ، ثم يأتي الأشخاص الواحد تلو الآخر فيكشفون أمره « تحليلاً » . وكلايست حور الطريقة السوفوكلية فأصبحت عنده تتخذ شكل « الاستجواب » أو « الادلاء بالأقوال » ، ومسرحيات كلايست كلها بلا استثناء تقريباً قائمة على هذه الطريقة :

ويعتقد بعض النقاد أن كلايست تناقش مع فيلاند الكبير في فاعمار (أكتوبر ١٨٠٢ - فبراير ١٨٠٣) في الفن الأرسطوفاني خاصة . والمعروف أن فيلاند كان مهتماً اهتماماً كبيراً بالأدب اليونانية وكان حجة فيها ، وكان في ذلك الوقت عاكفاً على إخراج ترجمات لها . وربما دار الحديث بين كلايست وفيلاند حول تكنيك سوفوكل وأحس فيلاند بأن كلايست قد لمس وترأ أساسياً في فن الأديب القديم ، ظهر في حكمه عليه .

إذا صح افتراضنا ، يكون سوفوكل هو أول مصدر استقى منه كلايست « المكملات المسرحية » لرسم « الجرة المخطمة » ، المكملات اللازمة لتحويله الصورة إلى دراما . وسوفوكل هو في رأينا المصدر الأول . وهناك مصادر أخرى ، نرى أنه استقى منها مكملات أخرى . في بحثنا عن أصل شخصية المستشار

المفتش التي أضافها كلايست إلى الصورة ، نتج على شكسبير ومسرحيته « دقة بدقة » خاصة التي تلقى ضوءاً على هذه الشخصية ، بل وعلى نواح كثيرة أخرى . مسرحية شكسبير تدور حول أمير فيينا فنستيو الذي يكلف وزيره أنجيلو بالسهر على تنفيذ قانون قاس لإصلاح ما فسد في البلد من أخلاق . وتعرض حالة كلاوديو وجوليا فيحكم أنجيلو على كلاوديو بالإعدام . وتحاول ايزابيلا أخت جوليا أن تثني أنجيلو عن عزمه تنفيذ حكم الإعدام ، فيطلب شرفها ثمناً لذلك . ويتدخل الأمير ، متكرراً في ثياب راهب ، وينصح ايزابيلا بالالتجاء إلى الحيلة ، والتظاهر بالقبول ثم تقديم ماريانه إلى أنجيلو في الظلام . لكن أنجيلو رغم حصوله على مأربه ، يصبر على إعدام كلاوديو . وهنا يحضر الأمير ويجري محاكمة أنجيلو على رأس الأشهاد ويكيل له بالصاع الذي كان هذا يوشك أن يكيل هو به لكلاوديو .

شخصية المستشار المفتش الذي يرد الحق إلى نصابه شخصية استوحاها كلايست على ما يبدو من شخصية الأمير فنستيو : شخصية صاحب السلطة العليا الذي يتدخل في الوقت المناسب ليقاضي القاضي أو الحاكم الظالم . ويبدو أن كلايست تأثر بالمسرحية أبعد من هذا ، فأخذ منها عناصر أخرى نبت منها إلى محاولة القاضي (أنجيلو في حالة شكسبير) الاعتداء على فضيلة إيفه (ايزابيلا في حالة شكسبير) والتهديد بقوة المصعب . والحق أن تحليل أعمال كلايست لا بد أن تصل في أعماقها إلى طبقتين على الأقل ، الأولى المسرح اليوناني القديم ، والثانية المسرح الشكسبيري . والعمل الكلايستي قائم على فلسفة كانط ، أو ما اعتقد كلايست أنه فلسفة كانط ، وأهم ما فيها أن الحياة أساسها التناقض ، وأنها تحتل أكثر من معنى ، وأنها تستعصي على التعليل ، وأنها تجذب المرء وتفره في آن واحد ، الدنيا فيها شيء مضحك .

هـ) من الجرة المحطمة

المشهد الأول

المنظر : قاعة المحكمة

آدم يجلس ويضمد ساقه . ليشت يدخل

ليشت : آه ، يا ساتر ، ماذا دهاك يا عم آدم ! قل لي . كيف تغير شكلك هكذا ؟

آدم : نعم ، إن الإنسان لا يحتاج لكي تزل قدماه إلا إلى قدمين . هل هناك فوق هذه الأرضية الملساء شيء يمكن أن يرتطم به إنسان فيزل ؟ ومع ذلك فقد زلت قدمي هنا ، لأن كل إنسان يحمل في ذاته الحجرة العثرة التي يرتطم بها ويزل .

ليشت : لا ، يا للعجب ! تقول يا صديقي إن كل إنسان يحمل الحجرة العثرة ... ؟

آدم : نعم ، يحملها في ذاته .

ليشت : أعوذ بالله .

آدم : ماذا تريد ؟

ليشت : إنك تنحدر من جد زلزل في الأيام الأولى للخليقة زلة أصبح بسببها مشهوراً في العالمين . ولعلك ... ؟

آدم : لعل ماذا ؟

ليشت : لعلك أنت أيضاً ... ؟

آدم : لعل أنا ... ؟ أظن أنك ... ولكني قلت لك إنني زلت هنا .

ليشت : فزلت هكذا زلة يستعصى وصفها على الواصفين ؟

آدم : أصبت ، زلة يستعصى وصفها على الواصفين لشدة قبحها .

ليشت : ومتى وقعت تلك الواقعة ؟

آدم : الآن ، عندما كنت أهم بالنزول من السرير . كنت أحرك لساني بأغنية الصباح فإذا بي

أقلب فأقع فيه ، وإذا بالله سبحانه وتعالى يلوي قدمي قبل أن أبدأ يومي .

ليشت : ويلوي قدمك اليسرى بلا شك ؟

آدم : اليسرى ؟

ليشت : هذه ، الممددة ؟

آدم : بالضغط .

ليشت : سبحانك ربي من إله عادل ! القدم التي سارت في طريق الخطيئة فأثقلت ؟

آدم : القدم ! تقول ، أثقلت ؟ لماذا ؟

ليشت : هذه القدم المعوجة ؟

آدم : نعم القدم المعوجة . وإن كانت قدمي كلتاها معوجتين .

ليشت : لا ، اسمح لي . أنك بهذا تظلم قدمك اليمنى . قدمك اليمنى لم تتشرف بهذا التضخم ، ولها جراحة على العثرات .

آدم : هه ! ما تكاد قدم تزل حتى تتبعها الأخرى .

ليشت : وما الذي شوه وجهك على هذا النحو ؟

آدم : وجهي أنا ؟

ليشت : يا للعجب ؟ ألا تعلم بما حدث له ؟

آدم : أكذب لو قلت أنني أعلم أن شيئاً حدث له - ماذا به ؟

ليشت : ماذا ألم به ؟

آدم : نعم ، قل لي يا صديقي .

ليشت : شكله بشع .

آدم : وضع كلامك .

ليشت : وجهك مشوه ، يشي الرعب فيمن يراه . وخدك تنقصه قطعة ، قطعة كبيرة ، ولا تسألني عن حجمها ووزنها ، فلا أستطيع تقدير ذلك بغير ميزان .

آدم : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم !

لشت : (يحضر مرآة) . هه ، تأكد أنت بعينيك .
إن خروفاً تطارده الكلاب فتزج به وسط
الأشواك لا يفقد من الصوف قدر ما فقدت
أنت من اللحم ، والله وحده يعلم أين .

آدم : هه ! نعم ، صدقت . منظر قبيح . حتى أنفى
أصيب .

لشت : وعينك .

آدم : لا ، يا صديقي ، عيني لم يصبها شيء .

لشت : آه ، هنا ضربة مستعرضة توحى بأن فاعلها
سفاك متعطش إلى الدم ، ويكاد المرء يجزم
بأنه عبد ضخم غضوب هصور .

آدم : هذه هي عظمة العين . . تصور أنني لم أحس
بهذا كله مجرد احساس .

لشت : نعم ، نعم . فالإنسان لا يحس بما يحدث له أثناء
اضطرام المعركة .

آدم : المعركة ! ماذا تعني بالمعركة ؟ . . لقد
اشتبكت في معركة مع الجدى المرسوم على
المدفأة ، لعل هذه هي المعركة التي تعنيها .
الآن تذكرت ما حدث . الذى حدث هو
أننى فقدت توازنى ، ومددت كالسكارى
يدى فى الهواء بحثاً عن شيء أستند عليه ،
فتعلقت بسرابيلى التى كنت قد علقها بالليل
على قاعدة المدفأة ليجف ما بها من بلل . هل
فهمت ما حدث ؟ لقد أمسكت بسرابيلى
وأنا أعتقد بغبائى أنني أستند على شيء ،
فانقطعت أربطها ، ووقعنا جميعاً : الأربطة
والسرابيل وأنا ، وخررت أنا بجهتي على
المدفأة ، وبالقبط على الركن الذى يبرز فيه
الجدى منخاره .

لشت : (يضحك) عظيم ، عظيم جداً .

آدم : أعود بالله !

لشت : أول وقعة تشبه وقعة سيدنا آدم ، تقعها من
السريـر .

آدم : يا حسرتى ! - كنت أريد أن أسألك عن
شيء - نعم ، هل هناك أخبار جديدة ؟

لشت : نعم ، تسألنى عن الأخبار الجديدة . يا للمصيبة
كدت أنسى .

آدم : تنسى ماذا ؟

لشت : استعد لزيارة مفاجئة من أوترشت .

آدم : ماذا تقول ؟

لشت : سيأتى السيد المستشار .

آدم : من ؟

لشت : السيد المستشار فاتر سيأتى من أوترشت . وهو
يقوم حالياً بجولة تفتيشية يفتش خلالها على
المحاكم وسيكون عندنا اليوم .

آدم : تقول اليوم . قل لى الحقيقة ؟

لشت : أقسم لك . كان السيد المستشار أمس في قرية
« هولاً » المحاوررة وقتش على المحكمة هناك .
وقد رأى بعض الفلاحين الخيل تركب اليوم
في عربته لتقله إلى هويزوم .

آدم : اليوم . المستشار . يأتى إلى هنا . من أوترشت .
للتفتيش . هل يصدق إنسان أن هذا الرجل
الكريم الذى يجز صوف حملانه بنفسه ،
ويكره المقلب ، يأتى ، كما تقول إلى
« هويزوم » ليغيظنا .

لشت : ما دام قد وصل لى « هولاً » ، فهو آت بلا
شك لى « هويزوم » . وأنصحك أن تأخذ
حذرك .

آدم : ما عليك .

لشت : لقد أبلغتك .

آدم : وأنا أقول لك ابعد عني بتخريفك .

لشت : لقد رآه الفلاح بعيني رأسه ، صدقني بالله عليك .

آدم : ومن يعرف أى رجل ذلك الذى رآه الصعلوك الأعمش . إن هؤلاء الصعاليك لا يعرفون الفرق بين الوجه والقفا ، إذا كان القفا حليفاً هات قبعة- وضعها على عصاى ولف العصا بمعطف وضع تحتها حذاء ، وأدخل عليها صعلوكاً تجده يعتبرها من نشاء من الناس .

لشت : شأنك . استمر فى تشككك حتى تجده يدخل عليك من هذا الباب :

آدم : هو ، يدخل ! دون أن نخطرنا بمقدمه سلفاً : لشت : يا للغباء ! إنك تتحدث كما لو كان القادم هو المفتش السابق : المستشار فاخهولدر . المفتش الآن هو المستشار فالتر .

آدم : ولو كان هو المستشار فالتر ! دعنى وشأنى . لقد أقسم الرجل اليمين وهو يودى عمله مثلنا حسب القوانين القائمة والعرف السائر :

لشت : ولكنى أؤكد لك أن المستشار فالتر فاجأ «هولا» أمس وفتش على الخزينة وعلى السجلات وعزل القاضى والكاتب . أما لماذا عزلها ؟ فهذا ما لا أعرفه .

آدم : أعوذ بالله . الفلاح أبلغك بهذا ؟

لشت : بهذا وبكثير غير هذا

آدم : هكذا ؟

لشت : أتريد المزيد ؟ عندما ذهبوا صباح اليوم إلى

القاضى المعزول وكان محبوساً فى بيته ، وجدوه فى الجرن ، معلقاً فى عرق من عروق السقف

آدم : ماذا تقول ؟

لشت : فحضر أهل المروءة وحلوه وأنزلوه وظلوا

بدلكونه وبرشونه بالماء حتى ردوه إلى الحياة

إلى الحياة العارية .

آدم : هكذا ؟ ردوه إلى الحياة ؟

لشت : ولكن كل شيء فى داره مخنوم بالشمع الأحمر ، كل شيء محجوز عليه ، والرجل الآن أقرب إلى الجنة منه إلى الإنسان الحى ، انتهى وورث منصبه وارث :

آدم : آه ، سبحان الله ! لقد كان كلباً مقيتاً غارقاً فى الملذات - ولكنى أقسم بحياتى أنه فيما عدا ذلك من الأمور كان رجلاً شريفاً : وإنساناً تحب أن تجالس . أما فى الملذات فكان خسيساً خسيساً خسة فظيعة ، هذا حقيقة لا بد أن يقال . وإذا صح أن المستشار كان اليوم فى «هولا» فلا شك أن المسكين ذاق الأمرين .

لشت : وقال الفلاح إن حادثة القاضى هذه هى التى عطلت المستشار عن الحضور إلى هنا على الفور ، ولكنه سيصل هنا ظهراً .

آدم : ظهراً ! حسناً ، يا صديقى ! وعلينا أن نبين الآن حقيقة صداقتنا ، فأنت تعلم ، ولا تخفى عليك أن اليد الواحدة لا تصفق . وأنا أعرف أنك تمنى الوصول إلى منصب قاضى قرية ، وأقسم بالله إنك جدير بذلك وأنت لا تقل فى هذا الأمر عن غيرك . ولكن اليوم ليس يوم السعى لتحقيق هذه الأمنية ، دع الكأس يمر عليك إلى غيرك ولا تمدن يدك إليه .

لشت : يا سيادة القاضى . تقول هذا على ! هل ترتاب فى ؟

آدم : إنك تحب الكلام المنمق ، وقد درست - رغم تقول البعض - سيسرون فى المدرسة بأمر درام لكن أعقل طموحك اليوم ، وأطعنى . وستعرض فى المستقبل ظروف تستطيع أن تبرز فيها بفنك .

لشت : ونكون زميلين ! دع عنك هذا الحديث !

آدم : وأنت تعلم أن ديموسيتين العظيم كان يسكت
إن كان الوقت يستوجب الصمت . فأتبع
مثله . وسأعرف كيف أكافئك على صحتك
بطريقي ، رغم أني لست ملك مقدونيا .

لشت : دع عنك هذا الشك ، هل حدث مرة
أنى . . . ؟

لشت : أعرف هذا .

آدم : رباه ! ثم إننى لا أجد سبباً واحداً يلزم
القاضى بأن يكون وقوراً ثقيل الظل كاللدب
القطبى خارج قاعة المحكمة .

آدم : أما أنا ، فأتبع من جانبي مثل ديموسيتين ،
مثل ذلك الأغريقى العظيم . من الممكن طبعاً
أن يدبج الإنسان خطبة يتحدث فيها عن
الودائع المودعة فى خزانة الحكمة وعن الفوائد
التي تدرها . ولكن أين ذلك الإنسان الذى
تسويه كتابة مثل هذه الخطبة .

لشت : هذا ما أراه أيضاً !

آدم : حسناً . والآن تعال معى يا صديقى إلى
السجلات ، أريد أن أرتب الدوسيات
المكلسة التي تبدو كأنها برج بابل .

لشت : فإذا ترى ؟



الوجود والزمان لهيدجر

بمقام
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

اتسمت بصرامة التفكير ، ودقة التعبير ، والاقتصاد في القول ، فقد زعم البعض أن في فلسفته ضعفاً في البناء المنطقي ، وغموضاً في طريقة العرض ، والتواء في أساليب التعبير . ونحن لا ننكر أن في كتابات هيدجر الكثير من المصطلحات الفلسفية الدقيقة ، كما أننا نجد بنحت ألفاظاً جديدة يستمدّها من أصول ألمانية معروفة ، ولكننا نميل إلى الظن بأن « الغموض » الذي يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولاً وبالذات إلى سوء الترجمة ، بحيث أن قراءة الأصل الألماني كثيراً ما تكون كافية لتبديد مثل هذا « الغموض » المزعوم . ولو قورن هيدجر بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت وهيجل ، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحاً ، وأكثر سهولة . ولعل هذا ما عناه أحد الباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو-ساكنون أنفسهم) حينما كتب يقول : « إننا عندما نقرأ هيجل ، فكثيراً ما نجد أنفسنا بازاء متاهات لا نهاية لها من العبارات ، حتى أننا نشعر بأن الفيلسوف يعتمد الغموض تعمداً . أما عندما نقرأ هيدجر ، فاننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور : لأننا نراه يسعى جاهداً في سبيل نقل أفكاره إلينا ، مع تمكنه في الوقت نفسه من وسائله

لم يعد مارتن هيدجر غريباً على قراء العربية ، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب ، كما ترجمت أخيراً إلى لغة الضاد بعض أبحاثه الفلسفية الهامة مثل : « ما الفلسفة ؟ » ، و « ما الميتافيزيقا ؟ » ، و « هيلدرن وماهية الشعر » . وعلى الرغم من أن كتاب « الوجود والزمان » قد بقي حتى الآن أكبر عمل فلسفي opus magnum يحمله يراع الفيلسوف الألماني العظيم ، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التي نشرها هيدجر من بعد قد أسهمت في إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن مارتن هيدجر - من بين جميع الفلاسفة المعاصرين - أكثرهم عمقاً ، وأشدّهم أصالة : ومع ذلك ، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة ، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم . وهكذا اتهم هيدجر بأنه نبي العاطفة ، وداعية « النزعة العدمية » ، وعدو المنطق والعلم ، في حين أن الشغل الشاغل لتفكير هيدجر قد بقي دائماً أبداً هو « مشكلة الحقيقة » . وعلى حين أن معظم مؤلفات هيدجر قد

الخاصة في التعبير . والأدنى إلى الصواب أن يقال إن المشقة التي قد يلقاها القارئ في قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التي يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها^(١) .

بيد أن بغضاً من دعاء الوضعية المنطقية - وعلى رأسهم كارناب - قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر ، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألماني الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التي لا تعنى شيئاً . وهؤلاء قد وجدوا في كتاب « الوجود والزمان » ، وفي تصور هيدجر للعدم على نحو ما عرضه في رسالته : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، مادة خصبة لتأييد حملاتهم ضد الميتافيزيقا ، وآتهاتهم للميتافيزيقيين بأنهم يستعملون ألفاظاً فارغة من كل مضمون ! وهذا ما حاول كارناب أن يثبت في رسالة صغيرة له ، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر في « العدم » محاولاً أن يبين لنا أنها لا تنطوي إلا على تصورات عقيمة خالية من كل معنى ، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب ! وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يثبتوا « لغو » الفلسفة الميتافيزيقية التي قدمها لنا هيدجر ، فان من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغو فارغ لا يستحق الصياغة أصلاً ! ولكن من المؤكد أن في تجربتنا العادية « مناطق غامضة » تستحق اهتمام الفيلسوف ، ومجاهل مظلمة تستلزم من الباحث الكثير من العناء . وقد أخذ هيدجر على عاتقه أن يغوص في طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق خبرتنا البشرية ، فليس بدعاً أن نراه يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع ألفاظ جديدة (غير تلك التي درجنا على استعمالها في حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التي ارتادها في مخاطرته الفلسفية الهائلة !

W. Barrett : "Philosophy in the (١) Twentieth Century", N.-Y., Random House, vol. III, 1962, Introduction, pp. 152-153.

وإذا كان الرأي العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود ، فان هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفاً وجودياً ! ومهما كان من أمر تأثير هيدجر بـ « كيركجارد » (أبي الوجودية الحديثة) فان من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد اتجه نحو « علم الوجود » ، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانمركي المعروف . ولعل هذا هو السبب في أن باحثاً فرنسياً ممتازاً مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة « النقد » Critique الفرنسية ، للحديث عن « نزعة هيدجر المعادية للوجودية » : l'anti-existentialisme . وليس من شك عندنا في أن ثمة خلافات جوهرية بين هيدجر وسارتر هي التي حدت بمؤلف « الوجود والزمان » إلى رفض « الوجودية » على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب « الوجود والعدم » . ولكننا لو أدخلنا في اعتبارنا « المنهج الفنونولوجي » الذي اصطنعه كل منهما ، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أونطولوجي ، لكان في وسعنا أن نقول إن لمؤرخ الفلسفة بعض العذر في إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود . وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح في مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول الإنسان وإنما هي تدور حول « الكينونة » أو « الوجود العام » ، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم « الوجود والزمان » قد انصبّت على دراسة البيانات العامة للوجود البشري . فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على فلاسفة الوجوديين - وفي مقدمتهم سارتر - أمكننا أن نفهم السر في تمسك مؤرخي الفلسفة بوضع اسمه على قائمة « فلاسفة الوجود » . وسيكون علينا في خاتمة عرضنا لكتاب هيدجر أن نفصل في هذا الخلاف ، على ضوء تحليلنا للمضمون فلسفة هيدجر في « الوجود والزمان » .

٢ — حياة هيدجر

ولد مارتن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩ . وقد نشأ الفيلسوف الألماني من أسرة مسيحية تنسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت ، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار في تعلم اللاهوت . ومع ذلك فقد تشجع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكويني ، فضلاً عن أنه قد اهتم في شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية . وقد تلقى هيدجر أول تعلم فلسفي له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكاثنتية الجديدة ، ألاهما فندلاند Windelband وريكتر Rickert . وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درسين هامين : أولهما ضرورة التمييز بين « علوم الطبيعة » القائمة على « التفسير » ، و « علوم الروح » القائمة على « الفهم » ، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا ، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة . ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسول (زعيم الحركة الفنونولوجية) ، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن « نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت » Duns Scot (سنة ١٩١٦) . وشرع هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفي القديم ، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين ، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضي ضرباً من « الحوار » الشيق ، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين .

وقد لقيت محاضرات هيدجر في مدينة فريبورج نجاحاً متقطع النظر ، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة ، وذاع صيته في الأوساط

الفلسفية باعتباره مفكراً أصيلاً . ولم يلبث هيدجر أن عين أستاذاً للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣ ، فمكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود ، واهتم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، إلى أن تمكن عام ١٩٢٧ من إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم « الوجود والزمان » "Sein und Zeit" ، وهو الكتاب الذي لم يصدر له حتى الآن أى جزء آخر ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب في أصالة الطريقة التي عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية فحسب ، وإنما تتجلى أهميته أيضاً في المفاهيم الجديدة التي كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنساني . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حد الأوساط الفلسفية فحسب ، بل هو قد انتقل أيضاً إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب « الوجود والزمان » بمثابة حدث هام في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر ، لا في ألمانيا وحدها ، وإنما في العالم أجمع .

وحينما بلغ هوسول سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذاً للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له في ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابه المشهور : « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، وهو الكتاب الذي قلم لنا فيه تأويلاً جديداً لمؤلف كانت المعروف : « نقد العقل الخالص » ، فجعل من قوة « الخيلة » الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دواياً كبيراً في الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت في ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها ! وأما الدراسة الثانية التي ظهرت لهيدجر في العام نفسه فهي : « ماهية العلة » ، وهي عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من

تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه سن التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد اهتم هيدجر في هذه الدراسة بفحص مشكلة «التعالى» أو «المفارقة» transcendence ، كما عني بدراسة طبيعة «العلة» ، وتحليل مفهوم «العالم» ، والكشف عن الدعامة التي يقوم عليها الوجود الزماني . . الخ . وكذلك نشر هيدجر في العام نفسه رسالة بعنوان : «ما الميتافيزيقا ؟» كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التي ألقاها بجامعة فريبورج في ٢٤ يولييه سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذاً بها خلفاً لهوسرل . وقد تضمنت هذه الرسالة تساؤلاً عن العلم ، وشرحاً لمفهوم القلق ، وبياناً لصلة العلم بالسلب ، ودفاعاً غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحينما استولى النازيون على مقاليد الحكم في ألمانيا ، عين هيدجر مديراً لجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣ ، وألقى خطاباً بهذه المناسبة عن «وضع الجامعات الألمانية» . ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤ ، أى بعد عام واحد أو أقل ! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية ، فنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب ، ولكن كتاباته قد لقيت مع ذلك اهتماماً كبيراً من جانب المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا ، حتى لقد زاد تأثيره الآن على طلاب الفلسفة في ألمانيا عما كان في عهد هتلر .

وقد ظهر في تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى في رسالته المسماة باسم «هيلدرلن وماهية الشعر» . ولم يقتصر هيدجر في هذا البحث على تحليل ماهية الشعر ، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر بل هو قد حاول أيضاً أن يكشف لنا عن الأنظار الفلسفية العميقة التي تنطوى عليها تأملات الشعراء . وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألماني الرومانتيكي هيلدرلن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده ، فكتب

تعليقات على ثلاث من قصائده ، ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١ ، عام ١٩٤٢ ، وعام ١٩٤٤ .

وأما عن الكتب الفلسفية التي ظهرت لهيدجر في تلك الفترة ، فرمما كان من أهمها دراسة له «نظرية أفلاطون في الحقيقة» (سنة ١٩٤٢) ، ورسالته في «ماهية الحقيقة» (سنة ١٩٤٣) . وقد اهتم الباحثون - على وجه الخصوص - بنظرية هيدجر في الحقيقة ، نظراً لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية ، فضلاً عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيراً وجودياً أصيلاً بوصفها تفتحاً للوجود . وقد ظهرت لهيدجر أيضاً «رسالة في النزعة الإنسانية» (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التي كان قد وجهها إليه الباحث الفرنسي جان بوفريه (Jean Beaufret) ، وهي تنطوي على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم التي استخدمها هيدجر ، خصوصاً في مؤلفه الشهير «الوجود والزمان» ولهيدجر أيضاً كتاب آخر بعنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» يتضمن المحاضرات التي كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في الفصل الدراسي الثاني لعام ١٩٣٥ . وله أيضاً بحث صغير بعنوان «ما الفلسفة ؟» ، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا ، ثم نشرت عام ١٩٥٦ ، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم «مناهاات» Holzwege الذي ظهر أولاً باللغة الألمانية عام ١٩٥٠ ثم ترجم إلى الفرنسية منذ ثلاث سنوات (١٩٦٢) . ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فأننا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن «الأصل في العمل الفني» كما نجد فيه أبحاثاً أخرى عن عصر التصورات الكونية ، ومفهوم التجربة عند هيجل ، وكلمة نيتشه المعروفة «الله قد مات» ، ومبررات وجود الشعراء ، ومقالة أنكسيمندر . . الخ . وكذلك نشرت لهيدجر

٣ — تحليل كتاب « الوجود والزمان »

إذا أردنا أن نفهم كتاب « الوجود والزمان » على حقيقته ، فلا بد لنا من أن نتذكر بادئ ذي بدء أن هذا الكتاب إنما هو في صميمه جهد أراد به هيدجر أن يكفل لعلم الوجود (أو الأونطولوجيا) دعامة متينة راسخة . ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم « الوجود » بصفة عامة ، إلا أنه يرى في كينونة الموجود البشري سبيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود بوجه عام . ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لازمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره ، فاننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو في صميم كينونتنا . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونطولوجيا هي وجودنا نفسه ! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود ، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال في خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للمقولات التي تفهم على نحوها الأشياء . فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على « الوجود » بصفة عامة ، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات « الوجود » . وأما في العصور الوسطى فقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسين عن التمييز بين « الوجود » و « الأشياء الموجودة » بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه « شيء » ، أو « جوهر » يتمتع بكيفيات محددة مندرجة في الزمان . ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشري نظرة عقلية مجردة ، وكأنما هو مجرد « ذهن » منعزل لا يحتك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التي هي عملية منفصلة) . وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية ، ولم يهتموا بانارة مشكلة الوجود ، بل نظروا إلى « الوجود » على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي ، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية ، وأشدّها تجريداً .

مجموعة من المقالات بعنوان : « ما الذي نعنيه بالتفكير ؟ » كانت عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها بجامعة فريبورج في فصلين دراسيين متوالين عام ١٩٥١ و ١٩٥٢ . وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩ ، وطبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا^(١) .

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالي ست وسبعين سنة ، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفي بروح شابة جدية بالإعجاب . ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين في شتى بلاد العالم ، وإن كان الفضل الأكبر في التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذبوعها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اهتموا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسية ، والتعليق عليها ، والتوسع في شرحها . وقد كان هنري كوربان H. Corbin في مقدمة الباحثين الذين قلموا للقارئ الفرنسي ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر ، ومن بينها « ما الميتافيزيقا » وبعض فصول من كتاب « الوجود والزمان » ، وبعض فصول من كتاب « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، ورسالة « هيلدرلن وماهية الشعر » . (سنة ١٩٣٧) ثم توالى بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوعب معظم ما ألفه هيدجر ، كما ظهرت في إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتابات ، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك وجين وايلد لمحاضرة : « ما الفلسفة ؟ » ، وترجمة إدجار لونهر Edgard Lohner لرسالة في « النزعة الإنسانية » . الخ . ولا زال الاهتمام جارياً على قدم وساق في معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائله .

(١) ظهر أيضاً لهيدجر عام ١٩٥٩ كتاب بعنوان "Gelassenheit" (استسلام) لم يترجم بعد إلى أية لغة .

يبد أن « الوجود » - كما بين لنا أرسطو من قديم الزمان - ليس جنساً مجرداً ، فضلاً عن أنه لا يمكن أن يعد مجرد « صفة » أو « محمول » . وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود ، لكي نبحثها من وجهة نظر الدراسة الفنونولوجية التي تهيئ بنا العودة إلى « المعطيات » ذاتها . ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات ألا وهي الموجودات العينية الجزئية ، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك « الكينونة » المتفتحة للوجود . ولما كان الإنسان هو الموجود الذي تنحصر كل ماهيته في وجوده نفسه ، فليس بدعاً أن تتخذ منه « الأونطولوجيا » نقطة ارتكاز لها ، خصوصاً وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشري إنما هي مجرد أساليب كينونة أو « أنحاء وجود » . ومعنى هذا أن الإنسان لا يهم الأونطولوجيا من حيث هو إنسان ، بل من حيث هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفي أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود ، بل لا بد من أن نصيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه « وجود » ، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتاً للإنسان ، وإنما هو أسلوبه في الكينونة . ولهذا يعزف هيدجر عن مفهوم « الوعي » أو « الشعور » كنقطة انطلاق لفلسفته ، لكي يتخذ من « الكينونة » نفسها دعامة لفهم « الوعي » أو « الشعور » ، فيمضي مباشرة إلى دراسة البناء الأونطولوجي للموجود البشري .

(أ) « الوجود في العالم » In-der-Welt-Sein

يأخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن « الإحالة » ، على اعتبار أن الوعي هو دائماً شعور بشيء ، فراه يأبى أن يتصور الوجود البشري على أنه

« ذاتية » مغلقة على نفسها ، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجي . فالموجود البشري حقيقة متفتحة على الوجود العام ، وهو - بكل عواطفه وميوله ومقاصده - موجه نحو العالم الخارجي . والواقع أن « الوجود » لا ينكشف للإنسان على صورة « موضوع » يتأمله ، بل هو ينكشف له منذ البداية على صورة « توتر » يثر في نفسه الاهتمام والحلم . وهذا هو السبب في أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي لا ينفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه . وحيناً يجعل هيدجر من « الوجود في العالم » أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فانه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هي أولاً وقبل كل شيء انخراطه في عالم يمثل مجال اهتمامه . ولا يتصور هيدجر « العالم » على أنه جوهر متحيز أو كيان مكاني ، بل هو يتصوره على أنه بناء أونطولوجي للموجود البشري باعتباره كائناً في « وسط » أو « مجال » . وبينما كان ديكرارت يريد أن يفسر معنى « العالم » بالالتجاء إلى مفهوم « المكان » ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم « العالم » هو الذي يحدد مفهوم « المكان » .

وحيناً يقول هيدجر أن الإنسان « موجود في العالم » ، فانه لا يعنى بذلك أنه موجود وجوداً مكانياً في العالم ، على نحو ما يوجد الكرسي « في » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « في » علبة الكبريت ، وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة عميقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنساناً بدون عالم ، أو عالماً بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين في المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هي علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام . ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشري بالعالم هو الذي يجعل منه موجوداً « مهماً » يحمل دائماً عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكرارت أو كانت قد شكوا

في حقيقة وجود العالم الخارجي ، أو قد جعلوا من « فكرة العالم » فكرة زائفة لا مقابل لها في الواقع التجريبي ، نجد هيدجر يقرر أن « الوجود في العالم » (من حيث هو نسيج الوجود البشري) إنما هو الأصل في مفهوم « العالم » . وقد يتوهم الناس أن « العالم » هو مجموع المواضيع التي تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبتنا - فيما يرى هيدجر - أن نفسر المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصويره ، اللهم إلا باعتباره منتسباً أو متميئاً إلى العالم . والعالم - بهذا المعنى - إنما هو ذلك « المجال » أو « الوسط » الذي نحن مندمجون فيه منذ البداية .

أما هذا « العالم » المحيط بنا ، أو تلك « البيئة » التي نحيا في كنفها ، فهي ليست تلك الدائرة المحدودة التي نعيش في محيطها ، بل هي - بمعنى ما من المعاني - عالمنا الخاص ، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية وسميزات تاريخية . . . الخ . ولكننا نحيا أولاً وقبل كل شيء في عالم من « الموضوعات » التي تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (das Besorgte) . وليست هذه الموضوعات - في نظر هيدجر - مجرد « أشياء » ، بل هي « أدوات » (Zeuge) . و«الأداة» في اصطلاح هيدجر ليست مجرد «آلة» يستخدمها العامل ، وإنما هي «موضوع» يدوى يقع تحت متناولنا ويهيب بنا أن نستخدمه . وبهذا المعنى تكون الفأس ، والمطرقة ، والحجارة ، والمزول ، والقطار ، والصحيفة ، كلها «أدوات» . وليس في وسع الإدراك الحسى أن يحدد طبيعة وجود «الأداة» ، فإن الرؤية الخالصة أو النظر الصرف - مهما كان من قوة نفاذه - لا يكفي للكشف عن طبيعة «الأداة» . وإنما تنكشف لنا «الأداة» على حقيقتها من خلال الاستعمال ، أعني عن طريق المعالجة اليدوية . وليس من طبيعة «الأداة» أن نحيلنا إلى غيرها من «الأدوات» فحسب ،

بل إن من طبيعتها أيضاً أن نحيلنا إلى « الموجود » الذي يستخدمها ، فالمطرقة لا تفترض السندان فحسب ، وإنما هي تفترض الحداد أيضاً ، والإبرة لا تفترض الخيط فحسب ، بل هي تفترض الحائك أيضاً . وإذن فإن وراء «قابلية الأدوات للتناول» (Zuhandenheit) يمكن طابع آخر هو طابع «الإحالة» (Verweisung) الذي يجعل منها موضوعات تحيلنا دائماً إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى . فكل «أداة» إنما هي «مفعولة» من أجل شيء آخر ، كالساعة التي هي مفعولة لبيان الوقت ، أو كالحذاء الذي هو مفعول للاستخدام في المشي . . . الخ . ولكن كل «أداة» أيضاً تستلزم ضرباً خاصاً من المعرفة ، وتفترض طريقة خاصة في الاستعمال ، فهي تتطوى في ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة . ولهذا فإن «الأدوات» لا تمثل مجموعة من «المواد» ، بل هي تمثل استعمالات خاصة لتلك «المواد» . حقاً إن «أدواتنا» تحيلنا دائماً إلى «مواد» ، بدليل أننا نكتشف ابتداء منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح ، ولكننا نستخدم المياه كوسائل نقل أو قوى كهربائية ، ونصنع من الغابات أخشاباً لصناعة الأثاث ، ونأخذ من الرياح قوى محركة . . . الخ . بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التي نصنع منها أدواتنا مفعولة لنا أو مخلوقة من أجلنا ، وإنما هو يجعل تلك «الأدوات» مشروطة بوجودنا البشري ، دون أن يدخل في صميم مذهبه فكرة «الغاية» التي بمقتضاها يكون الإنسان هو «غاية» الكون .

ومهما يكن من شيء ، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم ، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان ، لا لأن كلا منهما يحيل إلى الآخر فحسب ، بل لأن «الوجود في العالم» هو نفسه بمثابة «تحديد أونولوجي» من تحديدات الوجود البشري أيضاً .

وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التي طالما دارت حول وجود العالم الخارجي إنما هي مجرد لغو فارغ : إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشري اللهم إلا إذا كانت « الذات » مرتبطة ارتباطاً أولياً جوهرياً بحقيقة خارجية هي « العالم » . وليس ثمة موضع للقول بوجود أى ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون ، ما دامت الكينونة البشرية مفتوحة منذ البداية للعالم . وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل لينتس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبواباً : لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته ، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هي الأخرى أبواباً ولا نوافذ ، ولكن لا لأنها منزلة أو مغلقة على ذاتها ، بل لأنها منذ البداية في الخارج ، في علاقة مباشرة مع العالم ، وكأنما هي بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا في العراء !

وهيدجر يتصور « الوجود في العالم » على أنه « وجود ديناميكي » (بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة) ، فزاه ينسب إلى الموجود البشري إمكانات عينية إيجابية هي بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجي ، ومهارات تتجلى في استخدام ما فيه من « أدوات » . ولا يتصور هيدجر « الإمكان » بالمعنى المنطقي السلبي الذي يعنى « انعدام التناقض » ، بل هو يتصوره بمعنى عيني إيجابي ، فيقرر أن لدى الموجود البشري إمكانات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب في عالم الأدوات . ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان من إمكاناته موقف الشيء الذي لا يكثر عما قد يعرض له من أعراض ، وإنما هو موقف الشخص الذي يجد نفسه منذ البداية مندجاً في صميم مشروعاته ، متجهاً نحو تحقيق وجوده . فالوجود - بالنسبة إلى الإنسان - إنما يعنى النجاح أو الفشل في تحقيق إمكاناته . والدعامة التي يستند إليها

الوجود البشري إنما هي القدرة على تحقيق (أو عدم تحقيق) إمكاناته . وليس « الاهتمام » الذي يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بإمكاناته ، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته . ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف التأمل الذي يقتصر على معاناة إمكاناته ، وإنما هو يقذف بنفسه دائماً نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانات . فالإنسان لا « يملك » إمكاناته ، بل هو « عين » تلك الإمكانات . وإذا كان الإنسان - كما سنرى بعد حين - هو « على مبعدة » دائماً من ذاته ، فذلك لأنه موجود الممكنات الذي هو باستمرار فيما وراء ذاته . وهكذا نرى أن وجود الإنسان في العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بإمكاناته ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن « الإمكان أعلى من الواقعية » بالنسبة إلى ذلك الموجود الذي يتصور « وجوده » دائماً على أنه « مشروع » وجود ! وسيكون علينا من بعد أن نخلل مفهوم « الإمكان » في ضوء نظرية هيدجر في « التعالي » أو « المفارقة » .

(ب) الوجود مع الآخرين : (Metsein)

قلنا إن الإنسان « موجود في العالم » ، ولكن عالم الإنسان أيضاً عالم بشري يجد فيه المرء نفسه جنباً إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله . ولا يعنى هيدجر نفسه باثبات وجود « الآخر » ، بل هو يعضي مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعي للموجود البشري بوصفه موجوداً يحيا دائماً مع الآخرين . و« الآخرون » أو « الغير » إنما هم أولئك الذين « أوجد » معهم ، و« يوجدون » معي سواء بسواء . وكما أن « الوجود في العالم » هو من مقومات الوجود الإنساني ، فكذلك « الوجود مع الآخرين » هو أيضاً من مقومات هذا الوجود . ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص فحسب ، وإنما هي

تجد نفسها أيضاً في عالم الآخر الذى لا بد من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره . وهنا نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة وإنما هى في الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة ، نظراً لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشري مجرد « انطواء على الذات » ، بل تجعل منه « وجوداً مع الآخرين » . بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردى نفسه — وهو ذلك الشعور الذى قد يوهننا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين — إنما يبرز فوق « أرضية » من الشعور الجماعى وهذا ما يعبر عنه هيدجر بقوله : « إن الوجود بدون الآخرين ، هو نفسه صورة من صور الوجود مع الآخرين » . ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع « المعية » الذى تنسم به علاقات الأفراد ، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعى . ومثل هذه النظريات قد لا تقل تهاوناً عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التى طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجى .

يبد أن إنسان العصر الحديث — فيما يقول هيدجر — قد أصبح يعيش في حالة جماعية زائفة ، لأنه قد اتخذ من « الوجود مع الآخرين » ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص ، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس في عالم « الجمهور » . وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحرية ، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ، ويتحرك في مجال ذلك الوسط الاجتماعى الغفل ! وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشري : فيفرق بين وجود حقيقى أصيل ووجود زائف غير مشروع ، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها ، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين ! و « الوجود الأصيل » في نظر هيدجر إنما هو ذلك

الوجود الحقيقى الذى تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها ، مسئولة عن ذاتها ، وأنه قد خلتى بينها وبين حريتها ، وأنه لا بد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها . وأما « الوجود الزائف » فهو ذلك الوجود العيى الذى تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع ، فتسبل إلى الانغماس في المجموع ، آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها ، والتنصل من مسئوليتها ، والتخلص من شعورها بالقلق .

وحيثما يتحدث هيدجر عن « الناس » فإنه يعنى حقيقة جمعية غير شخصية تملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب « الذات » شعورها بالمسئولية : وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن التزامه الشخصى ، فيأخذ بإحكام الناس ، ويتمسك بمعيار التوسط في الأمور ، ويدين بكل ما يدين به الجمهور : وعندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور « المجموع » ، وسرعان ما يتحول وجوده الذاتى الشخصى إلى وجود غفل عديم الشخصية . وحيثما تهبط الوجود الذاتى الخاص إلى هذه الدرجة العامة المبتذلة ، فهناك لا يعود « المرء » das Man يعلق أدنى أهمية على مسئولية الشخصية ، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التى قد تعينه على الانصراف نهائياً عن التفكير في مصيره الحقيقى .

وإن هيدجر ليسخر سخيرة لاذعة من تلك الحياة الجمعية المبتذلة التى تستحيل فيها « اللغة » إلى «ثرثرة» ، ويتحول «حب الاستطلاع» إلى «فضول» ! و «الرجل الفضولى» — كما يصوره هيدجر — هو إنسان عصرى لا يكف عن التنقل من موضوع إلى آخر ، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع ، من أجل الاهتمام ببحثه وإنعام النظر فيه ، بدلا من الاقتصاد على النظر إليه بطريقة سريعة مهوشة . ولهذا فإن «الرجل الفضولى» هو في العادة

إنسان مشئت الذهن ، موزع الخاطر ، يظن في نفسه أنه صاحب نشاط عقلي جبار ، ولكنه في الحقيقة عاجز تماماً عن أن يديم النظر في أى موضوع . وقد يرضى «الفصولى» عن نفسه كل الرضى ، بل قد يقع في ظنه أنه على علم بكل شيء ، ولكنه في الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة ، قوامها التشتت الذهني ، ورائدها الغموض والالتباس ، وشعارها الانتقال من مكان إلى مكان ، دون التواجد في أى مكان !

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة «الوجود الأصيل» ، فلا بد لنا من أن نرتد إلى ذواتنا ، لكي نأخذ على عاتقنا مسؤولية وجودنا . حقاً أن «إمكانية التهرب» لهى إمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانيات ارتباط الإنسان بالوجود ، ولكنها في الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا ، وإدراكنا لمعنى وجودنا . فلا بد للإنسان من أن يجد نفسه مضطراً إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلي الحاسم : فإما اغتراب عن الذات (Entfremdung) ، وانحدار إلى مستوى «الشيئية» ، وتنازل عن الوجود الحقيقي الأصيل ، وإما استمساك بالذات الحقيقية ، والتزام بالحرية والمسئولية ، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقي الأصيل . ولئن كان الوجود البشرى بطبيعته موجوداً واقعياً ، عرضياً ، معرضاً في كل لحظة لخطر السقوط Verfall ، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غره من الحقائق الواقعية ، فهو مهدد بالتالى لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط في عالم الموضوعات، إلا أن في وسعه - عن طريق الحرية - أن يسترد ذاته الحقيقية، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل :

(ح) الحرية وتجربة القلق : (Angst)

... إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الوجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجوداً «مهموماً» يحمل عبء وجوده ، فليس بدعاً أن نجد

هيدجر يربط الحرية بتجربة «القلق» . وحينما يتحدث هيدجر عن «القلق» فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلي أو تصور ذهني ، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما في نسيج وجودنا من «هم» : Sorge ، وتضعنا وجهاً لوجه بإزاء ذلك «العدم» الأصلي الذى يكمن من وراء وجودنا . فالقلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للموجود البشرى من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية ، وتفاهة شتى الأشياء الكائنة في هذا العالم ، واتسام كل ما في الوجود الموضوعى بصبغة العدم أو اللاوجود ! ولئن كان «القلق» في صميمه عاطفة أو اتجاهًا وجدانياً ، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية ، وينسب إليه بالتالى ضرباً من «الفهم» Verstand . فالإنسان يدرك من خلال القلق «لاوجود» العالم ، وضرورة الارتداد إلى «الذات» ، وإن كانت هذه «الذات» لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود . ومعنى هذا أن «القلق» هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات لكي يردنا إلى العنصر الأصلى في وجودنا ، ألا وهو تلك الإمكانات التى تتطلب التحقيق . وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق ، فهناك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا ، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا ، وأنتنا «مهجورون» لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها ، ولا نلمح أمامنا أى هدف نزع إليه ، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم في مصيرنا . وهيدجر يحذو حذو كيركجارد فيميز «القلق» عن «الخوف» أو «الجزع» ، ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديد مصدره . وإذا كان «الخوف» ينبعث دائماً عن خطر معين يهددنا من الخارج ، سواء أكان هذا الخطر موجهاً إلينا نحن شخصياً ، أم كان موجهاً نحو الآخرين ممن نحن على اتصال وثيق بهم ، فإن «القلق» هو في العادة غير ذى موضوع ، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك

«العدم» الكامن فيما وراء وجودنا ، والذي هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة .

وبعود هيدجر فيقرر في موضع آخر أنه حينما يتملكنا الشعور بالقلق ، فإن ما نرتعد له ليس هو « هذا » الشيء أو « ذاك » ، بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود في كل مكان ، دون أن يكون في أى مكان ! فما يولد في أنفسنا «القلق» هو « لا شيء » ، أو هو غير موجود في أى مكان ، ولكنه في الوقت نفسه حقيقة تشيع في أنفسنا ضرباً من التيقظ العميق وتحيطنا بنحو من القسر أو الضيق . وليست هذه الحقيقة سوى «العالم نفسه من حيث هو كذلك» ، أو هو بالأحرى «الوجود في العالم» . ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة «وجودنا في العالم» ، فإننا هنا بإزاء واقعة محضة ، عارية ، قاسية ، ليس فيها هودة ولا رحمة . وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق في التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانغماس في تيار المجموع ، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا في العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات ، سرعان ما يضعنا وجهاً لوجه بإزاء تلك المسؤولية الخطيرة التي لا بد لنا من أن تفصل فيها لحسابنا الخاص .

وإذن فإن «القلق» يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات ، لكي يردنا إلى عالم الوعي أو الذات . وإذا كان من شأن «القلق» أن يعين الوجود البشري على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة ، فما ذلك إلا لأن «القلق» هو الذى يرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده أعنى إلى كينونته الخالصة بوصفها وجوداً خالياً من كل مضمون . فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها في العالم ، باعتبارها ذاتاً فردية لا بد لها

من أن تفصل في وجودها بمحض حريتها ، ولا بد لها من أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أى موجود آخر . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو «الوجود في العالم» ، كما أن غايته هي «الوجود في العالم» أيضاً . ونحن لا نفهم ذاتنا على حقيقتها إلا ابتداء من تجربة القلق التي تردنا إلى ذاتنا ، وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكانياتنا . وما دام «القلق» هو الذى يمنع الوجود البشرى من التشتت في غمرة الأشياء ، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشري أصيل . والحق أن القلق هو الذى يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذى تتجمع فيه كل البنائات الأونطولوجية للموجود البشري على صورة وحدة متكاملة . وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودي للذات البشرية إلى تجربة القلق ، فيجعل من «القلق» ركيزة للوجود الإنساني الأصيل ، وقيم الحرية والمسؤولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية .

(د) «الوجود من أجل الموت» Sein zum Tode

يمهد هيدجر لدراسته الأونطولوجية للزمان بدراسة أونطولوجية أخرى للموت ، على اعتبار أن «الموت» هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة «المستقبل» . هذا إلى أن «الموت» إنما هو تلك «النهاية» التي يستطيع الوجود البشري عن طريقها أن يصبح «كلاً» : و «القلق» هو الذى يكشف لنا عن طابع وجودنا ، باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت . وليس الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يعرف أنه فان فحسب بل إن الإنسان أيضاً هو الموجود الوحيد الذى يدخل

الموت في صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات . فهذا الحد الألم - حد الموت أو الفناء أو التناهي - إنما هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه ، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشري هو في صميمه « وجود نحو الموت » ، أو « وجود للموت » أو « وجود من أجل الموت » . وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقعه ، إنما هو الأساس الذي تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده ككل . وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن « الموت » بصفة عامة ، بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث .

ولو أننا نظرنا إلى « الموت » على مستوى الحياة العادية ، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد « حدث » يقع للآخرين في العالم . وآية ذلك أننا نرى « الآخرين » يموتون ، فنعتبر الموت هو موت « الآخر » (لا موت « الأنا ») ، ونحاول أن نخفي عن أنفسنا واقعة « وجودنا من أجل الموت » ، عامدين إلى القضاء على كل « قلق » قد يساورنا بهذا الخصوص . ونظراً لما للموت من طابع غير محدد ، بسبب جهلنا بموعده ، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضوع لها في الوقت الحاضر ! وهذا هو السبب في أن الوجود البشري العادي قلما يفكر في الموت ، ما دام الموت مجرد حدث خارجي ليس لنا عليه يدان ! هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أديتنا من موضوعات أو أدوات ، فليس بدعاً أن نرى الرجل العادي يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها في حياتنا اليومية العادية . ولئن كان الرجل العادي يعرف جيداً أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت ، إلا أنه يلقى هذه المعرفة بشيء من عدم الاكتراث ، لأنه

لا يجد في نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر في « موته » الخاص . فليس للموت موضع ضمن « إمكانيات » الرجل العادي ، لأنه مندمج في عالم الأشياء والأغيار ، دون أن يخطر على باله يوماً أن يفهم حقيقة « وجوده من أجل الموت » .

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى « الوجود الحقيقي » الأصيل ، فسرى أنه أعلى إمكانية من إمكانيات الوجود البشري ، ما دام الموت هو تلك الإمكانية الفريدة التي تحول وجودي الكائن هنا والآن ، إلى وجود ماضٍ بحث قد أصبح في خبر كان ! ولئن كنا هنا بازاء إمكانية عارية (أو خالصة) لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات ، إلا أن من شأن هذه الإمكانية - إذا تحققت - أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى . هذا إلى أن إمكانية موتي إنما هي إمكانيتي الخاصة ، فليس في استطاعة أحد أن يموت بدلاً مني أو عوضاً عني . ومعنى هذا أنني حيناً أتحدث عن « موتي » فلأني أتحدث عن « واقعة » شخصية لن يستطيع أحد أن يعانها بدلاً مني . وحيناً آتخذ على عاتقي هذه « الإمكانية » ، فلأني سرعان ما أجد نفسي في « عزلة » وجودية ، تنقطع معها كل الوشائج التي تربطني بالعالم أو بالآخرين . وليس أمامي سبيل للهروب من ذلك « القلق » الذي لا بد من أن يستولى على مجامع قلبي حيناً أفكر في الموت . ومهما حاولت أن أخفي عن نفسي تلك الإمكانية بمختلف طرق المخادعة والمخاتلة ، فإن نجاحي في هذه المهمة لا بد من أن يظل رهناً ببقائي على مستوى « الوجود الزائف » . فالاغتراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير في الموت ، والانحدار إلى مستوى « الوجود الزائف » هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة « وجودنا من أجل الموت » .

وقد يشبه المرء « الموت » - كما فعل ماركوس أورليوس - بسقوط ثمرة تامة النضج ، ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت في كل لحظة من لحظات حياته ، إن لم نقل منذ بداية حياته . فليس « موتى » واقعة تظهر في خاتمة حياتى ، بل إنما هو واقعة ماثلة - على صورة إمكانية حادة - في كل لحظة من لحظات حياتى . ومعنى هذا أن الموت لا يكاد ينفصل عن كينونى نفسها ، ما دام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت . فليس « الموت » في نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن « الخاتمة » أو « النهاية » بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل « التناهى » أو « الانتهاء » . وهذا هو السبب في أن هيدجر لا يرى في الموت « عرضاً » أو « حدثاً » يأتى إلينا من الخارج ، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى . وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية ، بل هو إمكانية الاستحالة نفسها ! وحينما يتقبل الموجود البشرى إمكانية الموت باعتبارها أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزاً ، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثاً ذاتياً لا يخرج عن دائرة حريته . ولا تنحصر أهمية الموت - بالنسبة إلى - في أنه يظهرنى على أن نهائى حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن نحين ساعة الموت ، وإنما تنحصر أيضاً في أنه يضعنى أمام وجودى الخاص وجهاً لوجه ، باعتبارى تلك « الأنا » التى لا يمكن لأحد أن يوجد عوضاً عنها ، أو تلك « الإنية » التى لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسئولية وجودها . فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية ، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلق على وجودنا طابعه الحاسم :

والحق أن الموجود البشرى حينما يتفهم « الموت »

باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه ، دون أن ينزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذى لا اسم له ! وهيدجر يربط « الوجود من أجل الموت » بما سبق له تقريره عن « الوجود الحقيقى » الأصيل ، فيقول إن تفكير الذات في الموت (أو استباقها له عن طريق التصور) هو الكفيل بعزلها عن الآخرين ، وردها إلى باطن وجودها . ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير في هموم الحياة ومشاغل الآخرين ، فتضعها وجهاً لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص . هذا إلى أن فكرة الموت تعين الموجود البشرى على تصور وجوده ككل ، لأنها تمدد بالإطار الذى يستطيع في داخله أن يضع شئ إمكانياته . ولما كانت الذات التى تفكر في الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة ، واستحالة التغلب عليها ، فإن من شأن فكرة الموت أن نجى فتلقن هذه الذات درساً هاماً في بطلان الحياة ، وفناء الوجود . ومن هنا فإن الذات التى تدرك حقيقة الموت ، لا بد من أن تشعر بتفاهة الاستمسك بأهداب الحياة ، والتعلق بلذات وجودها العرضى المتناهى .

بيد أن هيدجر يرى أنه ليس للانتحار أى معنى : فإنه لا يغير شيئاً من طبيعة الوجود البشرى بوصفه « وجوداً مجعولاً للموت » . والذات الأصيلة تدرك معنى الوجود ، فهى لا تتعجل الموت ، ولا تقدم على الانتحار ، بل تتقبل بحريتها ذلك « التناهى » المستمر الذى هو صميم وجودها . وهى إذا كانت تتحيا في قلق ، وهم ، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه ، عرضى ، موقوت ، محدود ، مجعول للفناء . . . والحق

أن الإنسان حينما يبلغ مستوى « الوجود الصحيح » الأصل ، فإنه عندئذ لا بد من أن يعرف « أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود ، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة ، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت » ! وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق ، وإنما هو أسلوب في الوجود لا يكاد يفصل عن كينونة ذلك الوجود البشرى المجهول للفناء . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة — بالنسبة إلينا — إنما يعنى أن نحيا موتنا ! ولعل هذا هو السبب في أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه ، بل قد نعد نهايتنا حاضرة بمعنى ما من المعاني حتى قبل أن نحين ساعة الموت ، فيكون تقبلنا للموت في هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية .

وحينما يعرف الإنسان أن الموت ممكن في كل لحظة ، وأنه يسم بطابعه كل فعل من أفعاله ، فإنه قد يشعر بما في الفعل من « بطلان » وبالتالي فإنه قد يفتن إلى قيمة « التنازل » أو « التخلي » عن كل شيء ! ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى التهرب من أعمالنا العادية ، أو الانصراف عن مهامنا اليومية ، بل إنما نراه يقرر — على العكس من ذلك — أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه ، ويعبئ كل إمكانياته ، للاضطلاع بالمسئولية الملقاة على عاتقه . بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلنا العادية أن تستأثر بفكرنا ، فتصرفنا عن التفكير في الموت ، والعمل على مواجهته ، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة لخداغ المشاغل اليومية ، بل هي تعرف كيف تعطي لكل شيء قيمته . وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هي أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة ! وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث

هو واقعة بيولوجية ، أو حادثة طبيعية ، بل هو يهتم به باعتباره داخلاً في نسيج الوجود البشرى . وليس من شأن التفكير في الموت أن ينتزع الوجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية المبتذلة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يعين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها « إنية » فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها . فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودى من شروط تلك الإنية البشرية التي تعدو دائماً وراء ذاتها ، وبالتالي وراء مستقبلها . و « الموت » هو الإمكانية النهائية التي تنتظر الذات في المستقبل ، فهو — بمعنى ما من المعاني — أعلى إمكانية من إمكانياتها : ولما كان « المستقبل » في نظر هيدجر (كما سنرى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها . فليس بدعاً أن نرى هيدجر يصور لنا الذات منفعلة نحو مستقبلها ، سائرة (أو صائرة) حتماً نحو فنائها . ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تقودنا حتماً إلى إثارة مشكلة الزمان ، ما دام الأصل في الموت إنما هو « زمانية » الوجود البشرى .

(أ) مشكلة الزمان ونظرية التعالي :

رأينا أن « وجودى » هو الشيء الوحيد الذى أملكه ، ولكنه أيضاً الشيء الوحيد الذى أنا معرض في كل لحظة لفقدانه . وقلنا إنه لمن العبث أن نحاول الوجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الأليمة ، فقد كتب عليه أن يمضى حتى النهاية في تعرف إمكانياته وسبر غور قواه وقدراته . ونستطيع الآن أن نضيف إلى هذا كله أننا نعلو دائماً على ذواتنا : متجهين نحو « المستقبل » : لأن وجودنا هو في صميمه انجاء ونزوع وشروع أو « مشروع » Entwurf . فالوجود

البشرى هو دائماً فيما وراء ذاته : لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته ، ويعود دائماً خلف ذاته : وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى عليه دائماً أن يوجد ! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو « مشروع وجود » فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائماً على تحقيق إمكانياتنا ، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل ، إن لم نقل بأن « زماننا » نفسه إنما يبدأ بالمستقبل .

وهيدجر يحدثنا عن « انبثاقات » الزمان الثلاثة ، فيبين لنا أن « المستقبل » لا يعنى ذلك « الآن » الذى لم يحدث بعد ، وأن « الماضى » لا يعنى ذلك « الآن » الذى انقضى ، كما أن « الحاضر » لا يعنى ذلك « الآن » الذى ينقضى فى اللحظة الراهنة ؛ وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها ، وانشغالها بصميم كينونتها ، وتعاليلها المستمر على ذاتها : فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف ، ومفارقة المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم . فالإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم ، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائنه الآن فحسب ، بل هو ما كانه ، وما سيكونه أيضاً . وشعوره بأنه دائماً فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يهتم بالمستقبل ، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعله يهتم بالماضى . ولكن الإنسان لا يعدو أمام ذاته أو خلفها فحسب ، بل هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته ، ومن ثم فإنه يشعر بحاضره أيضاً على صورة انشغال بما هو كائنه .

حقاً إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية « المستقبل » لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد ؛ ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا ، بل هو يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجري خلف ذواتنا ؛ ومعنى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً ، لكى نتقبل ماضينا ، ونأخذ على عاتقنا . وهذا العود المستمر إلى « الماضى » لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل . والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته ، فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضينا ، حتى نقف على ما فيه من « تحديدات » أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته . وإذا كان حد « المستقبل » هو « الموت » فإن حد « الماضى » هو تلك الإمكانيات المعينة التى لم يتخيرها الفرد ، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجوه . وتبعاً لذلك فإننا لا نغضى فقط من مستقبلنا إلى ماضينا ، أعنى من دائرة الزرع والشروع إلى دائرة التذكر والتحسر ، بل نحن نحاول أيضاً أن نستجمع ذواتنا فى « الحاضر » ، بالربط بين مستقبلنا وماضينا . وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد فى « موقف » ، فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته فى « الآن » . وهكذا نجد أن « الحاضر » فى فلسفة هيدجر الزمانية لا ينجى إلا بعد « المستقبل » و « الماضى » باعتباره نقطة تلاقى حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف . وحينما يقرر هيدجر أن « الماضى » ينبعث عن « المستقبل » لكى يولد « الحاضر » ، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان ، وبالتالي فإنه يقترب من كل من نيتشه وكبر كجارى ، إن لم نقل بأنه يقترب أيضاً من هيجل نفسه .

بيد أن أصالة نظرية هيدجر فى الزمان إنما تنحصر فى قوله بالتحام آتات الزمان ، وتوحيده بين الكينونة

البشرية وطابع الزمانية ، وربطه « للوجود من أجل الموت » بتناهي الزمان ، ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها ببعض الآخر ، وحين يجعل من وحدة الزمانية « بناء كلياً » يركز عليه في تدعيم وجوده . ولكن هيدجر يؤكد « تناهي الزمان » فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا في الوجود ، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا في العدم . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة ، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوي على أية إحالة إلى الأزلية . و«التناهي» في نظر هيدجر هو الشرط الضروري لتعالينا على ذواتنا ، أو مفارقتنا لذواتنا .

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر في «التعالى» فنقول إن الموجودات البشرية في رأيه ليست كائنات مغلقة على ذاتها ، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها ، بل هي كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة ، أو موجودات زبئية تعلو دائماً على ذواتها . ولكن «التعالى» الذى يتحدث عنه هيدجر ليس تعالياً رأسياً (على طريقة كيركجارد أو كارل يسبرز) ، بل هو تعال أفقى (على طريقة نيتشه) . فنحن لا نخرج من ذواتنا لكي نتقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر متعال ، وإنما نحن في حالة اتجاه مستمر نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو العدم . . الخ . ومن هنا فإن فكرة «التعالى» قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تنسم به عند كيركجارد ، فأصبحت بمثابة «مفارقة» باطنة في صميم العالم . ولما كان «التعالى» إنما يعبر عن زمانية الوجود البشرى ، وحركته المستمرة نحو العالم ، واندفاعه الدائب نحو ممكناته، فليس بدعاً أن

نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للوجود البشرى من ماهية ، إن لم نقل بأن وجوده هو عين ماهيته . وهذا المعنى يكون «الوجود» مرادفاً آخر للتعالى أو «المفارقة» ما دام الوجود خروجاً عن الذات ، واندفاعاً نحو الممكنات ، واتصالاً مستمراً بالعالم ، واتجهاً دائماً نحو المستقبل ، وتناهاً يفضى بنا إلى العدم ! وما دامت حياتنا سيرة مستمرة نحو الموت ، فإنه لا بد لنا من أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو ذلك «العدم» الذى قد جعل منه وجودنا نفسه ! وإذن فليس «العدم» (في رأى هيدجر) مجرد مفهوم مقابل لمفهوم «الوجود» ، بل هو من مقومات «الوجود» نفسه باعتباره ملتصقاً بنسيج وجودنا الزمانى . وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة في كل فلسفة هيدجر الأونطولوجية — على نحو ما عرضها في كتابه «الوجود والزمان» — إنما هي لنظرية «التعالى» أو «المفارقة» التى تجعل من الوجود البشرى بناء معقداً من الممكنات ، فتخلع عليه طابعاً زمانياً أصيلاً ، وتصور لنا «وجوده» بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام .

٤ — قيمة كتاب «الوجود والزمان» في تراث الإنسانية

اختلف النقاد في الحكم على قيمة كتاب «الوجود والزمان» ، فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز في «الأنثروبولوجيا الفلسفية» ، بينما أدرجه غيرهم في عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور «الفلسفة الوجودية» وليس من شك عندنا في أن كتاب هيدجر في «الوجود والزمان» قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم «الوجودية» الفرنسية ، فضلاً عن أنه قد تضمن من الانجازات ما جعل مارتن بوبر M. Buber يفسح

له مجالاً واسعاً في دراسته للأنتروبولوجيا الفلسفية المعاصرة . ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التي شغلت اهتمام هيدجر في هذا الكتاب لم تكن هي مشكلة الإنسان ، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود . ولئن كان كتاب «الوجود والزمان» قد انطوي على الكثير من التحليلات «الفنومولوجية» لوجود الإنسان ، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان ، بل من أجل علاقته بالوجود العام : والواقع أن حديث هيدجر عن «الوجود» لم يكن حديثاً عن «موجود» ما بعينه ، حتى «ولا» الموجود المطلق ، وإنما كان حديثاً عن «الوجود» من حيث هو فعل ، لا من حيث هو اسم ، أعني أنه قد انصب في معظمه على فعل «الكينونة» . ولم يثر هيدجر سؤاله الميتافيزيقي : «ما الوجود ؟» إلا لأنه كان مؤمناً سلفاً بأن في إمكان الوجود أن يكشف لنا ذاته ، أو أن يعلن لنا عن ذاته . ومثل هذا الكشف الأصلي للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه فحسب ، وإنما هو التعبير الأوحده عن حقيقة الوجود أيضاً . والحقيقة - في نظر هيدجر - ليست شيئاً يضاف إلى الوجود من الخارج - بفعل الإنسان - وإنما هي حدث باطن في صميم الوجود نفسه . وليس الوجود الإنساني (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة : ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هي في حد ذاتها «أونطولوجياً» . وإذا كان الإنسان إنما هو في قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز ، فذلك لأن هناك حقيقة ، ولأن هناك بالتالى فكراً . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة في ظلمات الكينونة :

حقاً إن الإنسان - من حيث هو موجود طبيعي - قد يبدو مجرد «موجود» كباقي الموجودات ، ولكنه - من حيث هو موجود بشري - موجود يفهم معنى الوجود ، لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام . فالموجود البشري - في نظر هيدجر - هو ذلك الموجود المتعالى (أو المفارق لذاته) الذى يكشف لنا عن حقيقة الوجود . وحينما يقرر صاحب «الوجود والزمان» أن الوجود هو ماهية الإنسان ، فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة ، بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات ek-sistence . فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته ، في قالب الوجود العام : والإنسان أيضاً هو الموجود الأوحده الذى يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه ، ليكون في مصبره نفسه ناطقاً باسمه !

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن «وجود الإنسان إنما هو ماهيته» ، وقول سارتر بأن «الوجود يسبق الماهية» ، فإن من واجبنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقاتلين : لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس في جوهره مجرد ذاتية محضة ، بل هو خروج عن الذات ، في حين أن الثانية منهما لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته ، ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من مرة أن فلسفته على النقيض تماماً من كل نزعة ذاتية ، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوي على أية نزعة علمية (nihilism) حقاً إن فكرة العدم - كما بين لنا هيدجر في موضع آخر - هي السبيل الأوحده الذى ينكشف لنا «الوجود» عن طريقه ، ولكن «العدم» ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأونطولوجية التي قدمها لنا هيدجر في «الوجود والزمان» . وقد يتوهم البعض أن الكشف

عن الوجود لا يقتضى منا سوى أن نلقى بأنفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقاً للحقيقة أو متضمناً للواقع ، ولكن مثل هذا الوهم لن يكون من شأنه سوى أن يجعلنا نخسر ذواتنا ! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر ، المتناهي ، الزماني ، فهناك لا بد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه . وأصالة فلسفة هيدجر إنما تتجلى في قوله بأن الإنسان هو محل « الوجود » أو مستقره . فليس في فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية ، وإنما هي جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك « الكائن » الذى هو من الوجود وفي الوجود : والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تكفى بالخصوص لقانون الوجود ، تفتتح وفقاً لما فى باطنها من نظام ، وتصبح ما هى بفضل ذلك القانون ، فى حين أننا نرى الموجود البشرى – والموجود البشرى وحده – يحمل رسالة خاصة ، ويحقق – بخروجه عن ذاته – ضرباً من المصير (Schicksal) : فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى يدخل التساؤل عن الوجود فى صميم وجوده ، بحيث قد يحق لنا أن نقول : إن مشكلة الوجود هى مشكلته الخاصة . ولكن الإنسان أيضاً هو « راعى الوجود » (على حد تعبير هيدجر) ، أو هو الموجود الذى يحيا من أجل حقيقة الوجود . وهذا هو السبب فى أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازاً خاصاً – بين كافة الموجودات – حتى لقد اعتبره « النور » الذى يكشف عن ماهية الوجود نفسه . وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين اتهموه بالنزعة اللاإنسانية فقال : إن النزعة الإنسانية الحققة إنما هى تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهماً يقوم على أساس قربه إلى الوجود ، وانشغاله بالوجود ، وتحقيقه لحقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالته فى الوجود

وليس من شك فى أن هيدجر قد حاول فى كتابه « الوجود والزمان » أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله ، وأن يعاود البحث فى مشكلة الوجود ابتداء من النسيج الأونطولوجى للموجود البشرى . فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللاإنسانى الزائف ، إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل (١) .

بيد أن هيدجر لم يواجه « مشكلة الوجود » فى كتابه « الوجود والزمان » إلا من خلال الإنسان ، فلا بد للقارئ الذى يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوجية من الاطلاع على باقى كتبه ورسائله ، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة ، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة . وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر « رجل كتاب واحد » ، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا فى ضوء الرسائل العديدة التى أصدرها هيدجر فيما بعد ، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم : « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وحديثه عن « النزعة الإنسانية » ، وكتابه الصغير عن « ماهية الحقيقة » . والواقع أن شتى الاتهامات التى وجهت إلى هيدجر ، بما فيها عداؤه للمنطق ، وانتصاره للعاطفة ، وإنكاره للقيم ، ومناداته بنزعة عدمية هدامة ، ومخافاتة لكل نزعة إنسانية . . . الخ . نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تبدد أدراج الرياح ، بمجرد ما يسلط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المنصفة . وحسبنا مثلاً أن نعود إلى نظرية هيدجر فى الحقيقة لكنى ندرك اهتمامه باللوغوس ، وعنايته بالغوص إلى أعماق الفكر : وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية .

(١) انظر حديث هيدجر : « رسالة فى النزعة الإنسانية » ، سنة ١٩٤٦ (ترجمة جان بوفريه) .

٥ - نصوص مختارة من كتاب «الوجود والزمان»

(أ.) وجد هيدجر في إحدى أساطير الميثولوجيا اليونانية القديمة تعبيراً رمزياً عن نظريته في «هم الزمان» فكذب يقول :

« كان الهم Sorge يعبر ذات يوم نهراً من الأنهار ، فلمح من بعيد قطعة صغيرة من الطمي . وراح الهم يفكر ماذا عساه صانع هذه القطعة الصغيرة من الطمي ، حينما وجد نفسه وجهاً لوجه أمام جوبيتر . ومضى « الهم » يطلب إلى جوبيتر أن يسبغ الروح على تلك الصورة التي صنعها من الطين ، فلم يتردد جوبيتر في إجابته إلى طلبه . ولكن « الهم » ما كاد يشرع في إطلاق اسمه على تلك الخليقة الجديدة ، حتى احتج جوبيتر على ذلك ، بحجة أن اسمه هو أحق بأن يطلق على ذلك المخلوق ! وبينما كان « الهم » و « جوبيتر » يتقارعان الحجاج حول أحقية كل منهما بالتسمية ، ظهرت « الأرض » ، وراحت هي الأخرى تطالب بأن يطلق اسمها على ذلك المخلوق ! بدعوى أنها هي التي أعطته قطعة من جسدها :: :

« ثم استدار الجميع نحو « ساتورن » (الزمان) ، طالبين إليه أن يحكم بينهم بالعدل ، فلم يلبث ساتورن أن أصدر الحكم التالي : بما أنك يا جوبيتر قد وهبت الروح لهذا المخلوق ، فسيكون من حقلك أن تستردها منه عند الوفاة . وأنت أيتها الأرض : بما أنك قد جدت عليه بالجسد ، فسيكون من حقلك أن تسترجعي هذا الجسد . وأما أنت أيها « الهم » ، فلأنك أنت الذي كونه بادی ذی بلاء ، فسيكون من حقلك أن تمتلكه وتسيطر عليه طوال حياته ! وحيث أن ثمة خلافاً حول

ولئن كنا نجد في معظم كتابات هيدجر ولعاً كبيراً بتحليل الألفاظ ، واشتقاق الصيغ ، والبحث عن الحكمة الباطنة في اللغة ، إلا أن هذا الولع - في حد ذاته - إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه . ولو كان لنا أن نعبر عن فلسفة هيدجر بمبارتنا نحن ، لقننا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا ، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها . فليس التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة ، بل هو نطق بلسان حال الوجود ، أو هو - على الأصح - تعبير عن كلمة الوجود غير المنظورة ! وهذا هو السبب في أن هيدجر يحتم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله : « إنما اللغة لغة الوجود ، كما أن السحب سحب السماء » . ولا بد لنا من أن نتذكر - في خاتمة هذا العرض - أن الفلسفة العظيمة ليست هي تلك التي تستطيع أن تقول كل شيء بل هي تلك التي تستطيع أن تقول شيئاً ! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التي أخذها خصوم هيدجر على كتابه « الوجود والزمان » ، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئاً بل أشياء ! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر في هذا المؤلف الضخم عن « الوجود في العالم » و « الزمانية » ، و « الوجود من أجل الموت » و « القلق » و « الهم » ، و « السقوط » و « تعالى » و « التاريخ » . . . الخ ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المحاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة ، وعلى « وجودية » سارتر بصفة خاصة ؟ فلنقل إذن إن ظهور كتاب « الوجود والزمان » كان حدثاً فلسفياً هاماً في القرن العشرين ، ولندع لمؤرخ الفكر في المستقبل مهمة الحكم على مدى قيمة هذا الحدث .

الاسم الذى يعطى له ، فلنطلق عليه اسم « آدم » (أو الإنسان) homo ، لأنه صنع من « آدم » الأرض (أى من التراب) . (مارتن هيدجر : الوجود والزمان ، ص ١٩٧) .

(ب) يطرح هيدجر فى البند السابع والأربعين من الفصل الثانى مشكلة إمكان قيام خبرة يكون موضوعها موت الآخرين ، متساثلاً فى الوقت نفسه عن إمكان إدراك الوجود الإنسانى ككل فيقول :

« إن بلوغ الوجود البشرى لحالة الاكتمال أو التمام بالموت ، إنما هو فى الوقت نفسه فقدان لواقعية حضوره فى الوجود العيى . فالتغير الذى ينتقل به إلى حالة « استحالة تحقيق أى حضور عيى » إنما ينزعه هو نفسه من إمكانية الشعور بهذا التغير (أو الانتقال) ، وبالتالي فإنه يحول بينه وبين فهم هذا التغير بوصفه حالة معاشة يمكن الشعور بها . وإذن فإن كل تجربة من هذا القبيل لا بد من أن تظل مستحيلة بالنسبة إلى أى موجود بشرى ، (مادام من المحال لأى شعور أن يدرك موته الخاص) . وأما فيما يتعلق بموت الآخرين ، فإن الأمر قد يبدو على خلاف ذلك : لأن اكتمال الوجود البشرى فى هذه الحالة يصبح أمراً يمكن إدراكه بطريقة موضوعية . ولما كان الوجود البشرى فى جوهره « وجوداً مع الآخرين » Mitsein ، فإن فى وسعه أن يحصل تجربة عن الموت . ونظراً لأن الموت فى هذه الحالة سيكون واقعة موضوعية ، فلا بد من أن يكون فى الإمكان أيضاً تحديد الحقيقة الكلية للوجود البشرى تحديداً أونتولوجياً .

وإذن فنحن هنا بإزاء معلومات نستخلصها من أسلوب كينونة الوجود البشرى ، بوصفه « حضوراً مع الآخرين » : Miteinandersein : إذ نجد فى

وجود « الآخر » ، حين يصل فى خاتمة المطاف إلى نهايته ، موضوعاً يصلح كمداد لتحليل الوجود البشرى بوصفه حقيقة كلية مكتملة ، وهو الموضوع الذى يبدو مغريباً للغاية . ولكن هل تكفى المعلومات التى نستخلصها عن هذا الطريق للوصول بنا إلى الهدف المنشود ؟

الواقع أن وجود الآخرين ، حينما يصل إلى حالة التمام أو الاكتمال ، عن طريق الموت ، فإنه هو الآخر لن يعود يحقق أية حضرة واقعية ، بمعنى أنه لن يكون فى وسعه أن يحقق أى « وجود فى العالم » . أليس معنى الموت إنما هو الخروج من العالم ، أو فقدان « الوجود فى العالم » ؟ ومع ذلك ، فإن كون الميت يكف عن تحقيق أى وجود فى العالم ، إنما هو نفسه ضرب من الوجود ... ؛ وإن كنا هنا بإزاء وجود لم تعد له سوى واقعية « الشئ المعطى » (Nur-noch-vorhanden sein) بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة حينما نتحدث عن الأشياء المادية التى نجدها متداولة بين أيدينا فى العالم . وإذن فإننا نستطيع — حينما نكون بإزاء موت الآخرين — أن نخبر ظاهرة هامة من ظواهر الوجود ، ألا وهى تلك الظاهرة التى نستطيع أن نخبرها بوصفها ضرباً من التغير أو الانتقال الذى ينزع عن الوجود أسلوب الكينونة الخاص بالوجود البشرى (أعنى الحياة) ، لكى يقتاده إلى الحالة التى لا يعود فيها يحقق أى حضور عيى . ونهاية الوجود بوصفه كائناً بشرياً إنما هى بداية ذلك الوجود بوصفه مجرد شئ أو موضوع .

يبد أننا حينما نفكر هذا الانتقال من الكينونة البشرية إلى كينونة الشئ أو الموضوع (أو الحقيقة المعطاة) على النحو السابق ، فإننا نتناسى جوهر الظاهرة لأن الوجود الذى يظل باقياً لا يمثل مجرد شئ مادي

وجود واقعي . ولكن ، لما كان العالم البشرى المشترك إنما يعنى دائماً تبادل العلاقات بين البشر ، أو تحقيق ضرب من « المعية » في عالم واحد بعينه ، فإن في استطاعتنا أن نقول إنه وإن كان المتوفى نفسه قد ترك عالمنا ، أو قد خلفه وراء ظهره ، إلا أن أقرباءه لا زالوا يحققون معه ضرباً من « المعية » ، لأنهم موجودون معه ، ولكن ابتداء من ذلك العالم نفسه .

وإذا عرفنا الآن أن المتوفى — في صميم وجوده الظاهري — لم يعد يمثل أى حضور عيني ، أمكننا أن نفهم كيف أن هذه المعية المتقاسمة مع الميت لا تسمح لنا بأن نعاني — على وجه التحديد — صميم خبرة الميت (في صورتها الصحيحة) حينما وجد نفسه على أبواب النهاية (أو الموت) . حقاً إن الموت لينكشف لنا على صورة فقدان ، ولكنه أكثر من ذلك « الفقدان » الذي يستشعره الأحياء في صميم خبرتهم بازاء الميت . ولئن كنا نحن الأحياء قد نستشعر هذا الفقدان (أو هذه الخسارة) ، فليس معنى ذلك أننا نستطيع أن نعاني خبرة ذلك الشخص الذي يموت وإذن فنحن لا نستشعر — بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة — موت الآخرين ، وإنما كل ما في وسعنا أن نفعله هو أن نشهد موتهم !

وحتى لو كان في وسعنا (أو لو كان من الممكن) أن نكون لأنفسنا صورة واضحة (سيكولوجياً) عن موت الآخرين ، بمجرد مشاهدتنا لموتهم ، أو تواجدها معهم لحظة احتضارهم ، لما كان في وسعنا مع ذلك أن ندرك أسلوب وجود ذلك الشخص الذي يقترب من نهايته . وذلك لأن المشكلة إنما تنحصر في معرفة المعنى الأونطولوجي لموت ذلك الشخص الذي يموت ، على اعتبار أن هذا الموت إنما هو إمكانية وجود كامنة في صميم وجوده هو ، لا مجرد صورة من صور « المعية »

خالص (بل هو يمثل شيئاً أكثر من ذلك) وحتى لو نظرنا إلى جثة الميت التي قد تبدو مجرد موضوع أو شيء مائل أمامنا ، لوجدنا أنها (حتى من الزاوية النظرية الصرفة) موضوع يصلح للتشريح الباثولوجي ، وبالتالي فإننا لا نفهمها إلا في ضوء فكرتنا عن الحياة . ومعنى هذا أن ما يبدو هنا مجرد « شيء » خارجي ، لا زال أيضاً أكثر من مجرد شيء مادي عديم الحياة . وآية ذلك أن ما نجده في جثة الميت إنما هو ذلك الجسد الهامد الذي لت فيه الحياة إلى انحلال .

ولكن هذه السمة الخاصة التي يتسم بها العنصر الباقي من الميت لا تكفي وحدها لإعطائنا فكرة تامة مليئة عن الظاهرة التي نحن بصدددها فيما يتعلق بالوجود البشرى : وذلك لأن « المتوفى العزيز » الذي انتزعه الموت من وسط أحبابه — على العكس من أى ميت آخر — إنما هو موضع اهتمام أقربائه الذين خلفهم وراءه ، فهم يحتفلون بموته ، ودفنه ، فضلاً عن أنهم يعنون بقبوره : والسبب في ذلك أن هذا « المتوفى » نفسه — من حيث أسلوب كينونته — إنما هو أكثر من مجرد شيء أو أداة نعني بها ونعمل على استخدامها في العالم المحيط بنا . وحينما يلتف حوله أولئك الذين خلفهم وراءه (بعد موته) ، فإنهم — في لوعة حدادهم — إنما « يوجدون معه » ، من خلال ذلك الموقف المليء بالاحترام والرعاية الذي يقفونه منه . وهذا هو السبب في أن نوع علاقتهم بالميت لا يمكن أن يتصور بأى حال ما من الأحوال على أنه شبيه بالعلاقة التي تقوم بين الإنسان وبين أية آلة (أو أداة) يعنى بها .

حقاً إن « المتوفى » لم يعد موجوداً في ذلك العالم البشرى المشترك الذي يغم في رحابه الموتى أنفسهم ، ما دام هو نفسه لم يعد يحقق أية حضرة عينيه أو أى

(أو الوجود المشترك) بين هذا الميت وبين أقربائه ، أو مجرد أسلوب خاص من أساليبه في تحقيق ضرب من الحضور . وإذن فإن الظن بإمكان الاستناد إلى الموت الذي يُعتبره الآخرون من أجل اتخاذ موضوعاً نرتكز عليه لتحليل نهاية الوجود البشري والوقوف على طابعه الكلى ، إنما هو جهد ضائع لن يكون في وسعه — لا من الناحية الأونطية، ولا من الناحية الأونطولوجية — أن يمدنا بما نتوقعه منه .

يُريد أنه لا بد لنا من أن نلاحظ — قبل كل شيء — أن ثمة افتراضاً سابقاً يكمن من وراء هذه الإحالة إلى موت الآخرين ، بوصفه موضوع تعويض (أى موضوعاً نستعويض به عن تحليل موت الذات) يمكننا أن نمارس فيه تحليلنا الأونطولوجي لظاهرة تحقق الوجود واكتماله (أو تمامه) . وهذا الافتراض السابق إنما يكشف عن تجاهل تام لأسلوب الكينونة الخاص بالوجود البشري : وذلك لأنه يقوم على الظن بأن في الإمكان استبدال أى موجود بشري بآخر ، بحيث أن ما قد يبدو لي في تجربتي الخاصة شيئاً عسير المثل ليس لي عليه يدان ، يصبح بالنسبة إلى غيري شيئاً قابلاً للإدراك أو أمراً يسهل الوصول إليه . ومنع ذلك ، فهل هناك حقاً ما يبرر الأخذ بمثل هذا الافتراض ؟ :

(وهنا يستطرد هيدجر فيبحث ظاهرة الاستعاضة أو الاستبدال التي كثيراً ما نشاهدها في حياتنا العادية ، حينما تقوم ذات مقام غيرها من الذوات ، أو حينما ينوب إنسان عن غيره من الناس ، لكي لا يلبث أن يقول :)

«ولكن مثل هذه الاستعاضة (أو الإنابة) لا بد من أن تصبح ضرباً من المحال حينما يكون موضوعها للو «إمكانية الوجود» التي تمثل بالنسبة إلى الموجود

البشري حالة «بلوغ النهاية» ، أعنى تلك الإمكانية التي تحقق له اكتماله وتخلع عليه طابعه الكلى . فليس في وسع أحد أن يعهد بموته إلى آخر . حقاً إنه قد يحدث أن يعفى إنسان إلى الموت بدلا من إنسان آخر ، ولكن هذا لا يعنى في جميع الأحوال سوى التضحية من أجل هذا الإنسان الآخر «مخصوص أمر محدد بعينه» : فالموت من أجلنا لا يعنى مطلقاً أننا نتنازل عن موتنا لكي نعهد به إلى شخص آخر : وإنما لا بد لكل موجود بشري من أن يأخذ على عاتقه موته الخاص : وحينما يوجد الموت — بالنسبة إلى — فإنه لا يمكن أن يكون إلا موقى أنا . فإعنيه الموت — بالنسبة إلى — إنما هو «إمكانية الوجود» التي تخصني أنا بالذات ، وهي تلك الإمكانية التي توضع موضع التساؤل حينما نزعزع أركان وجودي . . وإذن فإن الموت ليس واقعة موضوعية ، بل هو ظاهرة لا بد من فهمها بطريقة وجودية : («الوجود والزمان» الفقرة رقم ٤٧) :

(ج) يتحدث هيدجر في الفصل الخامس من كتابه عن «الزمانية والتاريخية» فيقدم لنا في البند الثاني والسبعين عرضاً أونطولوجياً — وجودياً لمشكلة التاريخ وفيما يلي الفقرة الأولى التي استهل بها هيدجر هذا الحديث :

«إن كل جهود التحليل الوجودي إنما تهدف إلى غرض أوحده : ألا وهو البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو وجود : وما يتطلبه تمحيص هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التي تكون هي الكفيلة باقتيادنا إلى شيء يشبه الوجود ، ألا وهي ظاهرة فهم الوجود . وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الموجود البشري ، من حيث أنها داخلة في مقومات وجوده . وعلى ذلك فإنه لا بد

لنا - بادئ ذي بدء - من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الموجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصلي ، لأننا عندئذ - وعندئذ فقط - نستطيع أن نتصور ظاهرة

فهم الوجود التي ينطوي عليها هذا الموجود في صميم تكوينه الوجودي . وهذه هي الدعامة الوحيدة التي يمكن أن يركز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن في صميم كينونة ذلك الموجود) ، بل هذه هي الدعامة الوحيدة التي تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التي تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك في أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشري . ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصلي لإمكانية الهم Sorge فإنه ربما يكون في استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذي ننشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشري في صميم أصله . وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينما كنا بصدد البحث عما في الوجود البشري من مقدرة أصيلة على « تكوين كل موحد » . ثم تأيد تفسيرنا الزماني للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الموجود في العالم إنما هي بمثابة مظهر للانشغال بهذا العالم . وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد ، عن ذلك الارتباط الثلاثي - المرتكز أصلاً على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية - بين الموت ، والإثم ، والضمير Gewissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس في الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الوجود الحقيقي الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشري » على مستوى أكثر أصالة ؟ .

لنا - بادئ ذي بدء - من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الموجود تأويلاً يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصلي ، لأننا عندئذ - وعندئذ فقط - نستطيع أن نتصور ظاهرة فهم الوجود التي ينطوي عليها هذا الموجود في صميم تكوينه الوجودي . وهذه هي الدعامة الوحيدة التي يمكن أن يركز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن في صميم كينونة ذلك الموجود) ، بل هذه هي الدعامة الوحيدة التي تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التي تتضمنها عملية « التفهم » .

وليس من شك في أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشري . ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع « الزمانية » بوصفه الشرط الأصلي لإمكانية الهم Sorge فإنه ربما يكون في استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذي ننشده ، ألا وهو ذلك التأويل الذي يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشري في صميم أصله . وقد انكشفت لنا تلك « الزمانية » حينما كنا بصدد البحث عما في الوجود البشري من مقدرة أصيلة على « تكوين كل موحد » . ثم تأيد تفسيرنا الزماني للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الموجود في العالم إنما هي بمثابة مظهر للانشغال بهذا العالم . وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد ، عن ذلك الارتباط الثلاثي - المرتكز أصلاً على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية - بين الموت ، والإثم ، والضمير Gewissen . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس في الإمكان ، عن طريق فهمنا لمشروع الوجود الحقيقي الأصيل ، أن ندرك « الوجود البشري » على مستوى أكثر أصالة ؟ .

(وهيدجر يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن

ولكن ، أي أمر قد يبدو في الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية « استمرار الحياة » ابتداء من الولادة حتى الموت ؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر في عملية تتابع « الحالات المعاشة » في صميم الزمان ؟ .. فلنحاول إذن أن ننفض إلى باطن هذه الخاصية التي تتسم بها ظاهرة استمرار الحياة ، لكي

نتعمق دلالتها الأونطولوجية . وهنا سرعان ما تنكشف لنا ظاهرة هامة جديدة بالملاحظة ، وتلك هي أنه ليس في هذا التابع المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى أصيل ، اللهم إلا تلك الحالة المعاشة الراهنة ، أعنى الحالة الفردية القائمة فى كل لحظة على حدة . وأما الحالات المعاشة Erlebnisse الماضية أو المستقبلية فهى لم تعد «واقعية» أو هى لم تصبح بعد كذلك وأما المدة الزمانية التى تجدد الذات نفسها قائمة فيها (بن هذين الحدين) فانها تضطرها إلى الانتقال من «الآن» إلى «الآخر» عبر سلسلة طويلة من الآنات ، وكأن زمانها مكون من مجموعة من «الآنات» أو اللحظات الراهنة . وهذا هو السبب فى أننا نقول عادة إن الوجود البشرى وجود «زمانى» . ولكن الذات

تظل محتفظة - عبر هذا التغير المستمر للحالات المعاشة - بضرب من «الهوية» .

(م يمضى هيدجر فى مناقشة التفسيرات المختلفة لظاهرة «هوية الذات» إلى أن يقول) :

«إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى إنما هى المشكلة الأونطولوجية الخاصة بتاريخية هذا الوجود . وإذا نجحنا فى استخلاص هذا البناء التاريخى ، والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التى تنبعه ممكناً ، فسيكون فى وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب من الفهم الأونطولوجى للتاريخية Geschichtlichkeit («الوجود والزمان» ، الفصل الخامس ، الفقرة رقم ٧٢) .



الأدوار في معرفة النغم والأدوار صفى الدين الأرموى

بتلم
الدكتور محمد احمد الحفنى

كان كل منهم بمثابة موسوعة مثقلة ، لا يخطئها باب من المعرفة ولا يفوتها لون من الثقافة والدراية :

وكل هذه المعاني والوسائل كانت زاداً لتخصمه في الموسيقى التي أتقنها علماً وأداءً ، وبلغ فيها القمة التي لم يستطع أحد من معاصريه أن يرقى إلى ذروتها ، وإليه يرجع الفضل في ضبط الأنغام والأدوار على الآلات وبدونها وفي إحكام القواعد النظرية . كما أنه يعد في الصدارة من علماء العرب الذين استكملوا طرائق ضبط تدوين النغمات الموسيقية ، مما يعرف في عصرنا الحديث بعلم « النوتة » . وعلى قدر مكانته من الناحية العلمية فقد كان يعد كذلك من أمهر العازفين بالعود ، ورد في بعض مراجع القرن الثامن الهجرى في وصفه ما نصه (١) :

« حدثني جماعة ثابتو العدالة ، مسموعو القول ، من أهل زماننا هذا أنهم حضروا مع الشيخ الإمام العالم العلامة قدوة هذه الصناعة أولاً وآخرأ ، الشيخ صفى الدين عبد المؤمن - طاب ثراه - ببستان في بغداد ، وهو يضرب

هو صفى الدين عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر الأرموى البغدادى . والأرموى نسبة إلى أرمية مسقط رأس أجداده وموطن أسلافه ، وأطلق عليها بعد ذلك اسم « رضائية » وهي بلدة في أذربيجان على بعد ٩٢١ كم غربى طهران ، ٢٩٣ كم جنوبى غربى تبريز . أما كونه بغدادياً فلا أنه ولد بمدينة بغداد حوالى عام ٦١٣ هـ (١٢١٦ م) ، وقيل إنه وفد إليها في أول نشأته . وعلى أى حال فقد كانت مدرج طفولته ومعهد ثقافته ، ألم فيها بعلوم زمانه وفنون عصره ، ونال أوفر قسط من هذه الدراسات الأدبية والفنية حتى أصبح في الطليعة من الأعلام وفي مكان الصدارة بين العلماء الأفذاذ . قد ضرب في العلوم الرياضية بسهم وافر وأحاط من التاريخ بسجل حوادثه إجمالاً وتفصيلاً . ثم نراه بعد ذلك يتقدم الصفوف في إجادة رسم الكتابة العربية ، فكان يعتبر في حسن الخط أبرز معاصريه ، تعتمد عليه أمراء الدولة وكبارها وأعيانها في نسخ المصاحف وكتابة الوثائق القيمة وكل ما يتطلب الإجادة والوضوح :

وهكذا كان صفى الدين نجماً لامعاً وصورة صادقة ومرآة تتجلى فيها البيئة بكل خبرتها ومعارفها في ذلك العصر ، شأن علماء زمانه وأفذاذ عصره الذين

(١) مخطوط محفوظ بمكتبة أوقاف بغداد رقم ٥٦٤١ .

بالعود أن هزارا (طائر صداح) أتى لحسن النغم حتى سقط على غصن قبالة وجهه ، ثم طار ونزل إلى الأرض وهو يرفل بجناحيه ويصيح ، ولم يزل يفعل ذلك ، ويقرب منه قليلا قليلا حتى صار بين الجماعة . ومعظم الجماعة باقون إلى يومنا هذا .

وقد أدرك المستعصم (١٢٤٣ - ١٢٥٨ م) خاتمة خلفاء الدولة العباسية ، والتحق بخدمته في أواخر أيام خلافته . فقربه إليه واتخذ منه نديماً ، وسلم إليه مفاتيح خزائنه واذن له بنسخ ما يريد من كتبها . وقد جاءت معرفة الخليفة به عن طريق مغنية بارعة الحسن تسمى « لحاظ » . ويقرن اسمها دائماً باسم أستاذها ومربها صفى الدين . وما ترجمه لها صاحب المسالك قوله :

« سحرت فليل لحاظ ، وملأت نفس كل عاشق فغاظ . طالما تجليت فجلت المصوم ، وغنت فافتادت القلب المزموم . وبرزت فتنة للأنام ، ومحنة للمستهام . إلا أنها لمو تقدمت زماناً ، كما لو تقدمت افتنائاً ، لأرخصت دنائير^(١) ، وصرفت عنانا^(٢) ، وأعربت بما لم تدع لعريب^(٣) امتناناً . »

وكانت لحاظ تلازم مجلس الخليفة المستعصم . غنت يوماً أنامه فأعجبه لحنها وسألها عنه فقالت إنه لأستاذها صفى الدين . فأمر باستدعائه فلما قدم عليه وجد فيه الخليفة الفنان العبقري الشاب . والمحدث اللبق الرقيق والموسيقي الفذ ، فأدناه منه واصطفاه لمناذمته . حتى أصبح عنده أقرب الندماء . وقد ربط له راتباً سنوياً يقدر بخمسة آلاف دينار ، عدا ما كان ينعم به عليه ، وكذا ما كان يحصل عليه من الناس مقابل الشفاعات وقضاء المصالح لهم .

(١) ، (٢) ، (٣) دنائير وعنان وعريب نجوم الموسيقى والثناء من جراري خلفاء العصر العباسي الأول .

وحين غزا المغول بغداد عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) قتلوا الخليفة المستعصم ، وأصابوا بالإحراق والإتلاف كل ما في المدينة . ولم ينج من التخريب فيها كلاً إلا الحى الذى كان يقيم فيه صفى الدين ، فقد استطاع بحذقه وحسن لياقته وعمق إدراكه وسعة حياته وقوة فنه أن ينجو به من الخراب والدمار . ذلك أن هولاكو ملك المغول حين سقطت بغداد فى قبضة يده قسم دروبها ومجالها وذوى الثراء فيها بين أمراء دولته . كل يفعل فى حصته ما يشاء من الأسر والقتل والنهب . ووقع الدرب الذى كان يسكنه صفى الدين فى حصبة أمير على رأس عشرة آلاف فارس اسمه « بانوا نوين » واجتمع فى دار الفنان خاق كثير من ذوى اليسار ، ونحو خمسين فرقة من أعلام الغناء والعزف وطائفة كبيرة من ربات الحسن الشائق والجمال الفائق من الجوارى المغنيات . فوقف « بانوا نوين » ورجاله على مدخل الدرب وقد سد بالأخشاب والحجارة ، فطوقوا الحى وأمروا أهله بفتح الباب وإلا أحرقوهم وأبادوهم . ولندع صفى الدين نفسه يعضى فى رواية القصة فيقول :

« قلت أنا أخرج إليه . ففتحت الباب ، وخرجت إليه وحدتى وعلى ثياب وحيحة ، وأنا أنتظر الموت . فقبلت الأرض بين يديه فقال للترخان : قل له من أنت ؟ كبير هذا القوم الذى فى الدرب ؟ قلت نعم . فقال : إذا أردتم السلامة من الموت فاحملوا لنا كذا وكذا . وطلب شيئاً كبيراً . فقبلت الأرض مرة ثانية ، وقلت : كل ما طلب الأمير محضر ، وقد صار كل ما فى هذا الدرب بحكمك . فرجو شاك يهبون باقى الدروب وانزل حتى أضيفك ومن تريد من خواصك ، فأجمع لك كل ما طلبت . فشاور أصحابه ونزل فى نحو ثلاثين رجلاً . فأتيته به دارى ، وفرشت له الفرش الخلفية الفاخرة والستور المطرزة بالزركش ،

لكن أنت تجهز معي إلى حضرة الخان فقد ذكرت لك له
وقدمت شيئاً من المستظرفات التي قدمتها لي فأعجبته
ورسم بحضورك . فخبفت على نفسي وعلى أهل
الدرب . وقلت هذا يخرجني إلى خارج بغداد ويقتلني
وينهب الدرب . فظهر على الخوف ، وقلت :
يا خوند ! هولاكو ملك كبير ، وأنا رجل صغير ،
فاني أجنش من هيبته . فقال : لا تخف ما يصيبك
إلا الخير ، فانه رجل يحب أهل الفضائل . فقلت :
أنا في ضمانك أنه لا يصيبني مكروه . قال نعم . فقلت
لأهل الدرب هاتوا ما عندكم من الثفانس ، فأتوني
كل ما تقدرون عليه من المتنقيات الجليلة ومن النقد
الكثير من الذهب والفضة .

« وهيات ما كل كثيرة طيبة وشراباً عتيقاً فانقأ ،
وأواني فاخرة كلها من الذهب والفضة المنقوشة .
وأخذت معي ثلاث جوق مغاني من أجمل من كان
عندي وأتقنن للضرب . ولبست بدلة من القماش
الخليفي ، وركبت بغلة جليلة كنت أركبها إذا رجت
إلى الخليفة . فلما رأي « بانوانون » هذه الحالة قال لي :
أنت وزير ؟ قلت : بل أنا مغني الخليفة وندمه ، لكن
لما خفت منك لبست هذه الثياب المقطعة الوسخة ،
ولما صرت من رعيك أظهرت نعمتي وأمنت ، وهذا
الملك هولاكو ملك عظيم وهو أعظم من الخليفة فما ينبغي
أن أدخل عليه إلا بالحشمة والوقار .

« فأعجبه مني هذا . وخرجت معه إلى نجيم
هولاكو . فدخل عليه ، وأدخلني معه . وقال لهولاكو
هذا الرجل الذي ذكرته ، وأشار إلى . فلما وقعت عين
هولاكو على قبلت الأرض ، وجلست على ركبتي
كما هو من عادة التتار . فقال له « بانوانون » هذا
مغني الخليفة ، وقد فعل معي كذا وكذا ، وقد أتاني
بهدية . فقال : أقيموه . فأقاموني . فقبلت الأرض
مرة ثانية ودعوت له . وقدمت له ولخواصه الهدايا التي

وأحضرت له في الحال أطعمة قلايا وشوايا وحلو .
وأكلت بين يديه ششني . فلما فرغ من الأكل علمت له
مجلساً مالوكياً . وأحضرت له الأواني المذهبة من الزجاج
الجلي وأواني فضة فيها شراب مروق . فلما دارت
الأقداح وسكر قليلاً اخترت عشر جوق مغاني كلهن
نساء ، كل جوقة تغني بملهاة (أي آلة طرب) غير
ملهاة الأخرى . وأمرتهم فغنوا كلهم على ساز واحد
(أي لحن واحد) ، فارتج المجلس وطرب وانبسطن
نفسه ، وضم واحدة من المغنيات أعجيبته ^(١) . وتم يومه
في غاية الطيبة . فلما كان وقت العصر حضر أصحابه
بالنهب والسبايا قدمت له ولأصحابه الذين كانوا معه
تحفاً جليلة من أواني الذهب والفضة ومن الأقمشة
الفاخرة شيئاً كثيراً سوى العليق وهبات العوانية الذين
كانوا بين يديه . واعتذرت من التقصير ، وقلت :
جاء الأمير على غفلة ، لكن غداً إن شاء الله أعمل
للأمير دعوة أحسن من هذه . فركب ، وقبلت ركابه ،
ورجعت . فجمعت أهل الدرب من أهل اليسار وقلت
لهم انظروا لأنفسكم ، هذا الرجل غداً عندي ، وبعد
غد ، وكل يوم أريد أضعاف اليوم المتقدم . فجمعوا لي
من بينهم ما يساوي خمسين ألف دينار من أنواع الذهب
والأقمشة الفاخرة والسلاح . فلما طلعت الشمس إلا
وقد وافاني . فرأى ما أذهله . جاء في هذا اليوم ومعه
نساؤه فقدمت إليه ولنسائه من الذخائر والذهب والنقد
ما قيمته عشرون ألف دينار .

« وقدمت له في اليوم الثالث لآلئ نفيسة وجواهر
ثمينة وبغلة جليلة بالآلات خليفية . فقلت هذه مراكب
الخليفة . وقدمت لجميع من معه . وقلت : هذا
الدرب قد صار بحكمك فان تصدقت على أهله
بأرواحهم . فقال : عرفت ذلك ومن أول يوم وهبهم
أرواحهم ، وما حدثني نفسي بقتلهم ولا سبيهم ،

(١) وجاء في النص ما يفيد أن الأمير استباحها في المجلس .

«فرمان» مكل العلام . وخرجت من بين يديه .
وأخذ لي «بانوا نوين» منه أميراً بخمسين فارساً ،
ومعهم علم أسود هو كان علم هولاءكو الخاص به ،
برسم حاية دربي . فجلس الأمير على رأس الدرب إلى
أن رحل هولاءكو عن بغداد . انتهى .

وقد أسند هولاءكو إلى صفى الدين نظارة الأوقاف
بجميع العراق ، وربط له ضعف ما كان يتقاضاه من
الخليفة . . .

وهكذا يحدثنا صفى الدين عن منزلة الموسيقى
وتأثيرها ، وكيف كانت لأهل درب من دروب
بغداد طريق النجاة من القتل والنهب والسلب والسبي
والإبادة والتخريب . كما يقدم لنا حديثه صورة جلية
عن ثراء بغداد وما كانت تحتويه من كنوز ونفائس :
وإن المرء لتأخذ الدهشة والعجب لتوافر هذه الكثرة
من الفرق الموسيقية التي احتواها بيت صفى الدين
وتنوع آلاتهم ومهارتهم في العزف والغناء . . ثم
لا ننسى هذه الرغبة المتواضعة الدالة على القناعة
والزهد ، ذلك حين يطلب هولاءكو إلى صفى الدين أن
يتمنى . فيكون كل ما تمناه بستاناً يستظل بزمهره ويغنى
مع طيوره ، لا قلعة ولا حصناً ولا مدينة . وقد دل مع
رغبته المناسبة لفنه على سياسة تظهر حنكته وقلة طمعه
أمام الملك الغازي ، مما يدل على تمتعه بأكبر قسط من
الحكمة وبعد النظر .

. . .

عاصر صفى الدين عهوداً ثلاثة كان موضع
تكريمها جميعاً ، كان آخرها أسرة الجوينيين ،
ولم تكن مكانته من الإكرام فيها تقل عنها عند الخليفة
المستعصم أو عند هولاءكو خان وأتباعه . فانه بعد
خروج التتار من بغداد اتصل بعلاء الدين عطالله الملك

كانت معي . فكلما قدمت شيئاً سأله عنه ، ثم يفرقه .
ثم فعل بالماكول كذلك . ثم قال لي : أنت كنت مغنى
الخليفة ؟ فقلت : نعم . فقال : إيش أجود ما تعرف
في علم الطرب ؟ فقلت : أحسن أغنى غناء إذا سمعه
الإنسان ينام . فقال : فغن لي الساعة حتى أنام .
فندمت ، وقلت إن غنيت له ولم يتم قال هذا كذاب ،
وربما قتلتى ، ولا بد لي من الخلاص منها بحيلة .
فقلت : يا خوند ! الطرب بأوتار العود لا يطيب
إلا على شرب الخمر ، ولا بأس أن يشرب الملك قلدحين
ثلاثة حتى يقع الطرب في موقعه .

« فقال : أنا ما لي في الخمر رغبة لأنه يشغلني عن
مصالح ملكي ، ولقد أعجبني من نيككم تحريمه . ثم
شرب ثلاثة أقداح كبار . فلما احمر وجهه أخذت منه
دستوراً (أى إذناً) وغنيت . وكان معي مغنية اسمها
« صبا » لم يكن في بغداد أحسن منها صورة ولا أطيـب
صوتاً . فأصلحت أنغام العود على إنعام ، وضربت
جالية للنوم مع زم رخيم للصوت ، وغنيت فلم أتم النوبة
حتى رأيته قد نعس . فقطعت الغناء بغتة ، وقويت
ضرب الأوتار ، فانتبه . فقبلت الأرض ، وقلت :
نام الملك . فقال : صدقت ، أتمت ، تمن على .
فقلت : أتمنى على الملك أن يطلق لي « السمكة » .
فقال : وأى السمكة شئ هي ؟ قلت : بستان كان
للخليفة . فتبسم وقال لأصحابه : هذا مسكين ! بمعنى
قصير الهمة . وقال للرجلان : لم لا تمنيت قلعة أو مدينة !
إيش هو بستان ! ! فقبلت الأرض . وقلت : يا ملك
هذا البستان يكفى ، وأنا ما يحى منى أن أكون صاحب
قلعة ولا مدينة . فرسم لي بالبستان ، وبجميع ما كان لي
من المرتب أيام الخليفة . وزادني علوفة تشتمل على خبز
ولحم وعليق ذواب تساوى ديتاوين ، وكتب لي بذلك

٣- الإيقاع (بالفارسية) وقد نقلت هذه الرسالة من الفارسية إلى العربية باسم « الدر النقي في علم الموسيقى » نقلها أحمد بن عبد الرحمن الموصلي .
٤- الكافي من الشافي .

٥- العروض والقوافي والبديع .

الرسالة الشرفية

كتبها صفى الدين يرسم خزانة تلميذه شرف الدين هارون الجويني : وقد بدأ كتابها في العهد المغولي وانتهى منها حوالي عام ١٢٦٧ م . ومن أهم النسخ المحفوظة من هذه الرسالة في دور المكتبات العامة من الناحية التاريخية النسخة التي كانت محفوظة بمكتبة برلين حتى الحرب العالمية الثانية حيث نقلت هذه المخطوطات العربية إلى مكتبة مدينة ماربورج ومكتبة مدينة جيتنجن في جمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية) . وهذه المخطوطة مؤرخة سنة ٦٧٤ هـ (١٢٧٦ م) أي قبل وفاة صفى الدين بنسبع عشرة سنة ، وتعد من أقدم النسخ التي كتبت في حياة مؤلفها . وقد أورد في مقدمة هذه الرسالة قوله : « لأنها تشتمل على النسب التأليفية على نهج استنبطه القدماء من حكماء اليونان مضافاً إلى زيادات نافعة لم أجدها في شيء من مؤلفاتهم ولا في شيء من كتب المحدثين من بعدهم .

وفي رسالته هذه أشار إلى كتابه « الأدوار في معرفة النغم والأدوار » ، كما نقل فيها عن أبي نصر الفارابي وعن الشيخ الرئيس ابن سينا .

• • •

كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار

يعتبر هذا الكتاب من ذخائر التراث الموسيقي ، ومن أهم المصنفات العربية وأوفاهها في معرفة النغم ونسب الأبعاد وأدوار الإيقاع . وهو ذاخر بالمصطلحات

الجويني وأخيه شمس الدين محمد ، وولى في زمانهما كتابة الإنشاء ببغداد . وقد نال من النعم المتواصلة والترف العظيم ما لم يتمتع بمثله غير سلفه اسحاق الموصلي في العصر العباسي الأول .

ولكن صفى الدين أدركه ما كان يدرك السواد الأعظم من الفنانين من إسراف ومتعة أيام الرخاء ينسى في ظلالها التفكير فيما عسى أن تكشف عنه أيامه المقبلة من الشيخوخة والحرمان وانقطاع المورد .

لم يفكر صفى الدين أيام شبابه وفنه وثرائه في كل العهد الثلاثة التي مر بها أن يحبس شيئاً من ماله لمواجهة تقلبات الزمن ، حتى إذا سقطت دولة الجوينيين عام ١٢٨٤ م سقط معها حظه وأفل نجمه حتى نراه يقول عن نفسه :

« زالت سعادتى وتقهقرت إلى وراء في عمري ورزقي وعيشتي ، وعلتني الديون ، وصار لي أولاد وأولاد أولاد ، وكبرت سني وعجزت عن السعي » . وقد دار به الزمن دورته حتى سجن وفاء لدين كان عليه يقدر بثلاثمائة دينار .

آثاره وتصانيفه

اخترع صفى الدين آلتين موسيقيتين هما :

١- الزهة وهي نوع من القانون .

٢- المغني (يضم الميم وسكون الغين) وهو عود مقوس .

أما مصنفاته من الكتب فهي :

١- كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار .

٢- الرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية .

ويعتبر هذا الكتاب هو والكتاب الأول أهم مصنفات صفى الدين وسنعود للحديث عن كل منهما فيما بعد :

الفنية التي يمكن الانتفاع بها في أنواع الضرب والعزف
واللون الإيقاع وأصناف الغناء والنغم :

وهو أول كتاب صنفة صفى الدين وقد انتهى منه
حوالي عام ١٢٥٢ م وأوله : « الحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين . أما بعد فقد
أمرني من يجب عليّ امثال أوامره أن أضع له مختصراً
في معرفة النغم ، ونسب أبعاده ، وأدواره ، وأدوار
الإيقاع على نهج يفيد العلم والعمل . فبادرت إلى
ما أمر به بمثلاً ، وبينت ما سنح للخاطر فيه ما إذا
أمن الناظر فيه أولاً على وتر واحد لئلا يتعذر على
المبتدئ استخراج رتبته فصولاً » .

واختتم الكتاب بقوله : « ولتكشف بهذا القدر في
هذا الفن ونختم الكتاب به . والحمد لله وحده وصلواته
على سيدنا محمد وآله الطاهرين » .

وقد قسم الكتاب إلى خمسة عشر فصلاً ، هي :

الفصل الأول : في تعريف النغم وبيان الحجة
والثقل :

الفصل الثاني : في تقسيم النغماتين^(١) :

الفصل الثالث : في نسب الأبعاد :

الفصل الرابع : في الأسباب الموجبة للتنافر :

الفصل الخامس : في التأليف الملائم :

الفصل السادس : في الأدوار ونسبها :

الفصل السابع : في حكم الوترين :

الفصل الثامن : في تسوية أوتار العود واستخراج

الأدوار :

الفصل التاسع : في أسماء الأدوار المشهورة .

الفصل العاشر : في تشارك نغم الأدوار .

الفصل الحادي عشر : في أدوار الطبقات .

الفصل الثاني عشر : في الاصطحاب غير المعهود .

(١) الدساتين : مفردة دستان فارسي «عرب» ، معناه موضع
حقن الأصابع على الأوتار ومرادفه بالعربية العتب .

الفصل الثالث عشر : في الإيقاع .

الفصل الرابع عشر : في تأثير النغم .

الفصل الخامس عشر : في مباشرة العمل .

وعلى غرار من سبقه من كتاب العرب نرى
صفى الدين في كتاب الأدوار يعبر عن النغمات
بالحروف الأبجدية وفق ترتيبها . وكان أول عهدنا بذلك
في إحدى مخطوطات أبي يوسف يعقوب الكندي في
« رسالة في خبر تأليف الألحان » . ويصف الكندي
السلم العربي في هذه الرسالة مشتملاً على سبع نغمات
أساسية ثم على اثنتي عشرة نغمة ذوات أنصاف الأبعاد
الطينية ، وفقاً لحساب فيثاغورس . وقد استخدم في
التعبير عن تلك النغمات الحروف الأبجدية حسب ترتيبها
من أ إلى ل .^(١)

أما السلم الموسيقي كما أورده صفى الدين في كتاب
الأدوار فإنه يشتمل على سبع عشرة نغمة ، وهو
نفس التقسيم الذي أورده أبو نصر الفارابي في كتابه
« الموسيقى الكبير » والشيخ الرئيس أبو علي بن سينا
في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » ، ومن جاء بعدهما من
كتاب العرب .

ومنطقة الأصوات كما أوردها صفى الدين في
كتاب الأدوار تشتمل على ديوانين (أوكتافين) يعبر
عن نغمات كل منهما بحروف أبجدية أو رموز خاصة
كالآتي :

الديوان الأول : أ - ب - ج - د - هـ - و

ز - ح - ط - ي - يا - يب - يجر - مد - به -

يو - يز - يح :

الديوان الثاني : يع - بط - ك - كا - كب -

كج - كد - كه - كو - كز - كح - كط -

ل - لا - لب - لج - لد - له .

(١) ترجم هذه الرسالة إلى اللغة الألمانية الدكتور روبرت
لاخمان والدكتور محمود أحمد الحفني مع التصحيح والشرح والتعليق،
طبع ليزنج سنة ١٩٣١ .

ومن التدوين المتقدم يمكن تحديد كل نغمة من السبع عشرة نغمة المشتمل عليها السلم العربي وجوابها بحسب ما أورده صفى الدين فى كتاب الأدوار ، كالآتى :

النغمة	جوابها
أ	بح
د	كا
ز	كد
ي	كر
يج	ل
يو	لج
ب	يط
هـ	كب
ح	كه
ما	كح
يد	لا
يز	لد
ج	ك
و	كج
ط	كو
يب	كط
يه	لب
بح	له

ولصفى الدين فضل الأسبقية فى التدوين الموسيقى إذ كان أول من ابتدئ إلى طريقة لتدوين القيمة الزمنية للنغمات الموسيقية . ذلك بأن الحروف الأبجدية التى استخدمها واستخدمها علماء العرب قبله فى التعبير عن تلك النغمات كانت تحدد بحسب ترتيبها قيمة حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض : فإذا قلنا مثلاً فى المقطع أ - ب - ج - د أن نغمة أ هى الأولى فإن نغمة ب

تكون الثانية ، وتكون ج النغمة الثالثة والحرف د رمز للنغمة الرابعة . ويكون ذلك مثل قولنا فى المصطلحات الموسيقية الحديثة دو - ري - مي - فا . وهذه التسمية وتلك إن دلت على توالى حدة النغمات بنسبة بعضها لبعض ، فليس لها أن تدل على أية قيمة زمنية لكل من تلك النغمات . ولقد ظل إمكان التعبير عن هذه القيمة الزمنية لغزاً تعذر على أوروبا الاهتداء إلى حله حتى القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر حيث بدئ برسم علامات مختلفة تعبر كل منها عن القيمة الزمنية النسبية ، بأن تدل كل علامة منها على ضعف زمن العلامة التى تليها .

وما نحن نرى عبقرية صفى الدين تكتب الأسبقية للعرب فى هذا المجال ، فقد ابتدئ هذا الفنان بهذا إلى إمكان التعبير عن النسبة الزمنية للنغمات باستخدام الأرقام الحسابية مع الحروف الأبجدية . فإذا كان الحرف الأبجدي يدل على النغمة من حيث حلتها بالنسبة للنغمات الأخرى فإن الرقم الحسابى المصحوب به الحرف يدل على القيمة الزمنية بالنسبة لتلك النغمات . أما الأدوار التى ذكرها صفى الدين فى هذا الكتاب فعددها اثنا عشر دوراً ، هى :

- ١ - عشاق : الدائرة الأولى
- ٢ - نوى : » الرابعة عشر
- ٣ - بوسليك : » السابعة والعشرون
- ٤ - راسن : » الأربعون
- ٥ - عراق : » التاسعة والستون
- ٦ - أصفهان : » الرابعة والأربعون
- ٧ - زيرا فكنند : » التاسعة والخمسون
- ٨ - بزرك : » السبعون
- ٩ - زنكله : » الثانية والأربعون
- ١٠ - راهوى : » الخامسة والستون
- ١١ - حسيني : » الثالثة والخمسون
- ١٢ - حجازى : » الرابعة والخمسون

تقريباً . ومن هذا الكتاب نسخة محفوظة في دار الكتب
المصرية برقم ٣٤٩ فنون جميلة بخط عبد الكريم بن
السهوروردى كتبت عام ٧٢٧ هـ . وهي نسخة لا شك
ذات قيمة تاريخية كبرى فقد كتبت ولما يمض على
وفاة المؤلف أكثر من أربع وثلاثين سنة .

• • •

وقد امتد العمر بصفي الدين إلى الثمانين عاماً ،
حيث كانت وفاته ببغداد في ١٨ صفر سنة ٦٩٣ هـ :
الموافق ١٨ كانون الثاني (يناير) سنة ١٢٩٤ :
رحمه الله .

ويعتبر كتاب الأدوار لصفي الدين ثروة فنية نادرة
يعتز بها التراث العربي . ولهذا المصنف شهرة بز فيها غيره
من مؤلفات العرب الأقدمين ، وهو بلا ريب أكثرها
انتشاراً بل ويعتبر من أهم المراجع التي لا يصح أن
يجعلها عالم موسيقى ، برغم أن هذا الكتاب كما أشرنا
من بواكير مصنفات صفي الدين .

ويتوافر من كتاب الأدوار نسخ خطية عديدة
محفوظة في المكتبات العامة المختلفة . وقد يعتبر أهم هذه
المخطوطات جميعاً من الناحية التاريخية النسخة المحفوظة
بمكتبة نور عثمانية بإستانبول تحت رقم ٣٦٥٣ وهي
مؤرخة عام ٦٦٣ هـ أي قبل وفاة مؤلفها بثلاثين عاماً



دائرة المعارف الأولى لدييرو

تفتم
الدكتور محمد غلاب

أستاذ الفلسفة بقسم الدراسات العليا بجامعة الأزهر

تمهيد

البحث مكاناً ممتازاً يتناسب مع مجهوده الجبار العملاق في هذه الموسوعة العظيمة .

شخصية ديديرو

عندما يريد الباحث أن يقسم كتاب القرن الثامن عشر حسب المنهج العادي ، وأن يميز بين أنصار العقل وأتباع العاطفة ، يجد نفسه بإزاء « ديديرو » حائراً كل الحيرة ، فهو من ناحية ، ملهم دائرة المعارف التي هي من أسامي إنتاج الفلاسفة العقلانيين في ذلك العصر ، كما أنه من أبرز المفكرين الذين يقلسون الطبيعة . وهو من ناحية أخرى منجم من مناجم الأحاسيس والعواطف : وفوق ذلك فإنه منبع من منابع الحماس والحرارة ، وطليعة من طلائع الرومانسية الأوروبية . وتعتبر شخصيته ملتقى لما يعد عند غيره من المتضادات كالعقل والعاطفة . وكان إلى جانب ذلك كله قوياً قوة لا تغالب . وذا عزيمة فولاذية ، بل إن فريقاً من الباحثين قد جزم بأن الفضل في وجود دائرة المعارف راجع في أكثر نواحيه إلى عزيمة ديديرو ، ويعلم أن كل ما عزى إليه من ضعف صحي كان ينمحي أمام شجاعته وإصراره على إنهاء عمله ومثابرته في متابعتها بلا أدنى

لما كانت طبيعة دائرة المعارف وضرورة روح العصر الذي نشأت فيه ، تتطلبان أن يعمل في تحريرها أكبر عدد ممكن من العلماء والكتاب المتخصصين في أفرع العلوم المتنوعة ، وجوانب الثقافة المتباينة الأنحاء والزعات ، فقد اقتضى ذلك أن تسهم في تحريرها أقلام من جميع الطبقات والدرجات التي تتفاوت رفعة وانحداراً ، وتباين عمقاً وسطحية .

غير أنه - مع هذا - لا ينبغي ألبتة أن يقانين بمجهود أي واحد من هؤلاء المحررين بمجهود ديديرو الذي عالج وحده أكثر من ألف مادة في هذه الموسوعة عن تاريخ الفلسفة والأخلاق وعلم الجمال والفنون الميكانيكية وما إلى ذلك .

ومن المواد الهامة التي عنى بها عناية خاصة الفن والسلطة والأرستوطاليسية ، والإبيقورية والخلود ، والإنسان ودائرة المعارف والجميل وهلم جرا .

لذلك كله يتحتم علينا تقديرنا للجهد المشكورة ، والإنتاج الرفيع ، ووضعاً للأمور في مواضعها من سجل التاريخ أن نخصص لديديرو بن صفحات هذا

توقف أو فتور . وفي الحق أنه كان يحمل لرسائله حباً وحرارة لا يتيسران إلا للمتسكين . وأخيراً يمكن القول بأن سلوكه في ذلك المحيط الموسوعي كان على مستوى ذكائه ومواهبه .

حياته

ولد « ديديرو » في مدينة « لانجر » سنة ١٧١٣ من أسرة متواضعة لم يعرف التاريخ لها ماضياً ماجداً كما أنه لم يأخذ عليها ما يشين السمعة أو يحدش العرض : أو يسيء إلى الكرامة ، وكذلك لا يشيد حاضرها بروة طائلة أو بترف عريض ، وإن كان لا يعرف لها موقفاً من مواقف الذلة أو المهانة .

كان والده « ديديرو » تاجر أسلحة يعيش في هذه المدينة الصغيرة من مهنته ، وقد اشتهر بين كل عارفه بالصدق والأمانة والتقوى والاستقامة ، فاحترمه الجميع وأجلوه وأنزلوه المنزل الجديرة بالشرفاء والأتقياء ، فأسعداه منهم هذا التقدير ، وأراح ضميره راحة سدت لديه مسد مراتب الفنى والجاه والسلطان : ولما ترعرع « ديديرو » أدخله والده مدرسة اليسوعيين في مدينته ، فنشأ نشأة دينية محافظة من الجانبين ، لأن أسرته كانت قد بلغت من التقوى والورع حداً لا تفوقه مدرسة اليسوعيين إلا بالأساليب المنمقة ، والعبادات المنظمة . ولما أتم دور الدراسة الثانوية ارتحل إلى باريس ليدرس الحقوق في كليتها العالية : وبعد أن أتم دراسته عرض عليه والده أن يختار أحد أمرين : إما أن يبحث له عن عمل يعيش منه وإما أن يعود إلى مسقط رأسه ، ليعيش بجانب والده معيشة لا تكلفه تلك النفقات الباهظة التي ينفقها في باريس : وكان هذا الأمر الأخير مستحيلاً ، لأنه قد تعود على أساليب الحياة الباريسية وألف الاختلاف إلى البنيات الثقافية المليئة بالحركة والنشاط . فبعث إلى والده رسالة رفض فيها العودة إلى المدينة الصغيرة فلم

يكن من هذا الوالد الذي ناء بعبء النفقات الفادحة بالنسبة إلى أمثاله إلا أن قطع عن ابنه ما كان يرسله إليه من مال . فلما رأى ديديرو أنه أصبح فريداً لا عون له ولا سند في الحياة ، وأضحى مرغماً على العمل للقوت ، لأنه إما أن يعيش من مجهوده الخاص ، وإما أن يهوى إلى خضيض البؤس الذي يعتبر الثواء في حانوت والده خيراً منه ألف مرة . ولكن هذا الشاب الذكي المتلى قوة وحيوية قد انجرح كبرياؤه وأهين في عزته واعتبر هذه المعاملة القاسية من والده شائكة لشخصيته ، فهب بقلح زناد فكره للخروج من هذا المأزق الذي لحقه منه - وهو لا يزال في ريعان شبابه - إهانة قاسية . فاهتدى في النهاية إلى حل يتخذ من هذه الورطة التي أوقعت فيها ظروفه السيئة ، وهذا الحل هو أن يحترف الدروس الخاصة يعطيها لصغار الطلاب ويتقاضى عليها أجوراً بسيطة ، وكتابة العظات الدينية التي كان القسس والوعاظ الدينيون يلقونها في القرى على دماء الناس وجهلهم ، فكان يكتسب من هذين العملين ما يكفي لإنفاقه في باريس بيئة متوسطة : وفوق ذلك كانت والدته تبث إليه الصبابة الزائدة عن حاجتها من المال خفية عن زوجها مع خادمة أمينة : ولم يكن ديديرو شاباً سفيهاً أو سيئ التصرف حتى ينفق كل ما يصل إلى يده من المال على مظاهره أو على بواعث ملذاته ، وإنما كان شاباً عاقلاً حكماً يحرم نفسه مباهج الحياة الباريسية الفاخرة : بل بعض ضرورياتها ليقصد مبلغاً من كل شهر ينفقه على تعلم اللغات التي لا قوام لحياته الأدبية إلا بها . فأتقن الإنجليزية والإيطالية والإغريقية واللاتينية . ولم يكتف بهذه الدراسة العالية للغات المختلفة ، بل أحس في نفسه بشغف شديد يدفعه إلى التبحر في الرياضة ، فأرضى هذا الشغف في نفسه وعكف على موادها المختلفة فقتلها بحثاً ونعمقاً . ولهذا تعتبر الأعوام العشرة التي تلت وقوعه بسوء التفاهم بينه وبين والده أرقى سنى حياته وأكثرها

خصوصية وثقفاً وتحصيلاً وإن كانت تعتبر أشد أيامه فقراً وبؤساً وحرماناً من مسرات الحياة .

وبعد ذلك بزمن كتب كتاباً سماه « رسالة عن المكفوفين » أهان فيه صديقاً عزيزاً لأحد الوزراء ، فانتهر هذا الوزير فرصة ما كان الشعب قد رمى به « ديدبرو » من اللا دينية والإلحاد ، وهما جريمان شيعتان في فرنسا في ذلك العصر ، فاختفى تحت ستار الدين ودبر الوقعة لهذا الكاتب وزج به في أعماق السجون بجريرة الإلحاد ، ولكنه في الواقع كان محنقاً عليه لما وجهه إلى صديقه من إهانات ، فلبث في السجن مائة يوم كانت سبباً في شهرته وذوبوع مجده في أنحاء الدولة .

ولما كان أحد رجال الحكم إذ ذاك يعلم أنه كان قبل سجنه يعمل على رأس فريق من العلماء والجهابذة لإعداد دائرة معارف كبرى ستكون - لو تمت - فخراً لفرنسا ، وأنه هو روح هذه الجماعة وقلبها الخفاق وأنها بدونه ستكون معرضة للفشل والخيبة ، صمم على الإفراج عنه ومنحه الحرية ليستطيع أن يؤدي عمله الماجد على الوجه الأكمل المراد وقد فعل ، فعاد إلى مهنته واستمر في أداء واجبه .

تضافرت كل هذه الأحداث أي مؤلفات الكاتب الشاذة ورميه بالإلحاد ، وإهاناته لصديق الوزير على إسطاق كوكبه وتلاؤه في سماء باريس فتطلعت البيئات العالية إلى مرآه ، واشتاق المنتديات الفخمة إلى دعوته والتحدث إليه ، وكانت هذه المنتديات الأدبية تذكر اسمه إلى جانب اسمي « فولتير » و « جان چاك روسو » ويتلو المجتمعون فيها بعض تعبيراته على أنها مختارات أو نماذج ينبغي احتذاؤها . ولم يقف الأمر عند هذا الحد . بل كان كثير من مثقفي العصر يدعونه بالفيلسوف من غير ذكر اسمه . وإذا ذكرت هذه الكلمة في القرن الثامن عشر صحبها الإجلال والتبجيل

الذنان لاجل لها . وإذن فقد بلغ ديدبرو قمة المجد ذلك الحين . ولم يكن هذا المجد لإحدى منح التضليل والتهريج التي تسبغها الشعوب الجاهلة على من لا يستحقها ، وإنما كان مجداً صحيحاً ناله هذا الكاتب عن جذارة واستحقاق ، لأن دائرة المعارف التي كان « ديدبرو » رئيساً لجماعة تأليفها بدأت تظهر مجلداً إثر مجلد حاملة لإكليل العظمة وتاج الفخر لذلك الرأس الذي أنشأها ونظمها ، وإنما كن أكبر الفخر راجعاً إليه ، لأنه كان روح هذه الجماعة وفؤادها النابض بالحياة ، كما كان أكثر على الإطلاق خيرية واحساناً وسماحة وتسامحاً ، بل قد قال بعض معاصريه من المؤرخين « إن خيريته هي وحدها التي دفعتني إلى تأليف دائرة المعارف خدمة للإنسانية ، لأنه كان يقول : إن أجل ما يقدم إلى بني الإنسان من خدمات هو توسيع معارفهم وترقية عقولهم » .

لم تكن دائرة المعارف على عظمتها تستغرق كل وقت ديدبرو ، بل كان يصدر من حين إلى حين كتاباً فخماً يهيج عليه منظر الرأي العام أو يتسبب في سجنه ، وقد تكرر سجنه من أجل كتبه ثلاث مرات . وفي سنة ١٧٥٩ أصدر الملك مرسوماً يحظر قراءة دائرة معارفه على الجمهور ومصادرة ما ظهر من أجزاءها غير أن الحق قد انتصر بعد ثلاثة أعوام من هذا التاريخ ، فأمن القصر بأن هذه الموسوعة قيمة ومفيدة ، وبأنه لم يكن مصيباً حين صادرها ، فعدل عن رأيه وأصدر الأمر بالإفراج عنها ، فكان هذا العمل انتصاراً جليلاً لديدبرو ، وأضاف إلى مجده وشهرته صرحاً جديداً فطار ذكره في أوروبا كلها . ثم جعل يكتب ويؤلف حتى عجزت صحته عن مزاوله الحياة الأدبية ، وكان ذلك إيذاناً بأفول كوكب حياته الذي خبا في سنة ١٧٨٤ .

دائرة المعارف

نظرة عامة

الذى سيضعونه . ولا جرم أن هذا الأساس الذى رموا إليه هو إنتاجهم الشخصى الذى كانوا موقنين بأنه سيغير وجه التاريخ بإزاء المعرفة البشرية . وأبرز جوانب هذا الإنتاج العملاق هو دائرة المعارف الفرنسية الأولى أو الموسوعة العظمى التى كانت مرآة القرن الثامن عشر المحلوة الصافية ، والتى ضمت بين دفتها أهم أفرع الثقافة الإنسانية التى كانت معروفة إلى ذلك الحين . وفى الحق أن الإجماع يكاد يكون منعقداً على أنها كانت أعظم أحداث ذلك العصر ، وأنها كانت هى المركز الحقيقى لتاريخ الفكر فى تلك العصور المتألثة ، وقد يكون فى هذا النعت شيء من المغالاة ، ولكن الذى لا شك فيه هو أن فكرة هذه الموسوعة لما كانت قد نشأت من نموذج إنجليزى ، وارتدت صورتها النهائية فى باريس ، ودعيت إلى الهجرة إلى سويسرا ، وبروسيا وروسيا حين حظر عليها الثواء فى مسقط رأسها ، وسطعت أشعتها فى أشد البلاد تبايناً ، وأعيد طبعها ، وتعددت محاكماتها فى كل مكان ، فقد كانت حقاً إحدى القوى العقلية التى تمثل أوروبا كلها تمثيلاً صحيحاً .

مساس الحاجة إلى دائرة المعارف

كان منشأ تمثيل دائرة المعارف لأوروبا كلها هو أن الانجاء الشامل كان فى كل مكان مندفعاً نحو حب الاطلاع والشغف بالمعرفة بصورة مفرطة ، وأن روح العصر كله كانت تنشق إلى إحراز أكبر قسط من الثقافة بأقل مجهود . ومن آيات ذلك ما يلاحظه أحد محررى صحيفة « مذكرات تريغو » فى أغسطس من سنة ١٧١٥ إذ يقول : « يجب على كل امرئ أن يكون عالماً . ولكنه يحاول أن يصبر كذلك بشئ رخيص ، تلك هى عبقرية عصرنا » .

كانت هذه الملاحظة دقيقة ، ففي الواقع هل كانوا يريدون أن يتعلموا الهندسة دون أن يلاقوا كثيراً

مما لا ريب فيه أن القرن الثامن عشر هو الذى منح التطورات الغربية تلك الصور المتجلية التى تشاهد اليوم نتائجها وأضحة المعالم ، وأن تلك الحقبة من تاريخ أوروبا هى الآونة الحاسمة التى فصلت بين ماضيها ومستقبلها . ومن ثم كان من المألوف أن يقرأ الباحث فى منتجات المؤلفين الحذثين - سواء أكانوا من العلماء أم من النقاد ، أم من المرتابين - هذه العبارة : « نحن الورثة المباشرين للقرن الثامن عشر » وفى الحق أن عدداً ضخماً من المؤلفات المعاصرة قد خصص لدراسة اتجاهات المدنية الغربية فى تلك الحقبة ، وأن هذه المؤلفات جميعها قد غنيت بأن تقف وقفة المتمعن عند تلك الثورة العقلية التى سبقت الثورة السياسية وأعدت لها النفوس والعقول ، والتى كانت شعار ذلك القرن الذى أطلق عليه أعلام مفكره اسم « عصر الأنوار » لأن أولئك الأعلام كانوا يهدفون إلى « تبديد تلك الكتلة الكبرى من الظلام الذى غمر الأرض » على حد تعبير « ديدرو » .

وفى الواقع أننا نرى فى جلاء أن ذلك القرن كان عصر العقلين وذوى الحجج المتقنة والفلاسفة التجريبيين أى أن أفذاذه كانوا أرباب عقول حادة قاسية ، ونفوس جافة لا تعرف سوى المكافحات والمناضلات والنقد الحازم الحاسم ، وأنهم كانوا يأخذون على أسلافهم أنهم ورثوهم مجتمعاً سيئاً رديئاً اضطهد الطبيعة واستهان بالعقل ، وجعل السعادة غير ممكنة الاقتناص ، وقد زعموا أنهم هم الذين سيجدون العلاج الناجح المبرئ من كل هذه الأدوية الخطيرة ، وأنهم سيلاحقون السعادة حتى يستولوا عليها بمعونة العقل والعلم وحدهما ، ولكنهم سعادة بشرية فقط تلك التى يعلون وراءها ذلك العدو المتواصل ، وأنهم سيلحقونها بفضل الأساس العلمى

نجد هدفها واضحاً في الخطبة التهديدية التي صدرت بها
إذ قال فيها دالامير ما يلي :

« هذا السفر موضوعان : فبوصف أنه دائرة
معارف ، يجب أن يعرض بقدر المستطاع نظام المعارف
الإنسانية وتسلسلها ، وبوصف أنه قاموس تعقل للعلوم
والفنون والمهن ، يجب أن يحتوي - على كل علم وكل
فن عقلياً كان أو ميكانيكياً - على المبادئ العامة التي
هي أساسه ، وعلى التفاصيل الجوهرية التي تؤلف كيانه ».

كيف نشأت دائرة المعارف

حوالى سنة ١٧٤٤ شرع ثلاثة من الناشرين
الباريسيين ، وهم برياسون ، ودافيد ، ولوران ، في
دراسة مشروع ترجمة الموسوعة الإنجليزية التي كان
افراهيم شامبرز قد سبق بها فرنسا منذ سنة ١٧٢٨ ،
فجمع المعارف العالمية في مجلدين ضخمين من القطع
الكبير عنوانهما : « دائرة المعارف أو القاموس العالمى
للعلوم والفنون » وهو الذى أتى له بالشهرة والفائدة في
حياته ، والمجد بعد موته ، إذ دفن في « ويستمنستر » إلى
جانب عظماء الإنجليز الذين كانوا قد استحقوا تقدير
وطنهم :

ولقد أفضى أولئك الناشرون بمشروعهم هذا إلى
الأب « ديجوادي مالف » وطلبوا إليه أن يكون مشرفاً
على هذه الترجمة . ولكن عندما عرضوا هذه الفكرة
على الطابع ليريتون أوجس في نفسه خيفة من شلوذ
عقلى ذلك الأب ، وسرعان ما فكر في إسناد هذا
العمل الضخم إلى ديديرو . وفي أوائل سنة ١٧٤٦ قامحه
في هذا الأمر وأعلن إليه أنه لا يعتمد عليه في ترجمة
هذه الموسوعة فحسب ، بل في أن يوقلمها وينخل
عليها من الاعتدال وحسن النوق وسلامة الفطرة
ما ليس في مكتبة الأب أن يفعله ، وعرض عليه في
مقابل ذلك العمل مائة جنيه شهرياً ، ولما كان ديديرو

من المشقة ؟ والعلوم في وقت قصير وبلا مساعدة أى
أستاذ ؟ واللاتينية وهم يلهون ؟ والقواعد النحوية في
سرعة وبطريقة لذيدة ؟ لا ريب أنهم في كل مرة
كانوا يظفرون بما يريدون ، لأن هناك كتباً ظهرت
حديثاً كانت تعرض عناوين مغرية مثل : « الرياضة
صناعة هينة » و « منهج جديد به يستطيع المرء أن يصير
عالمًا بلا أستاذ ، وبلا دراسة ، وبلا مشقة » :

كان هذا الاتجاه ثابتاً لا يتغير وبعد أربع وثلاثين
سنة كتبت « صحيفة العلماء » بدورها في نوفمبر من
سنة ١٧٤٩ ما يلي : « يحب الناس أن يعرفوا ولكنهم
يريدون أن يتعلموا بلا مشقة وفي قليل من الوقت
وذلك بلا ريب هو سبب المناهج الثابتة التي تقدم في
كل يوم ، وهو السبب الذى من أجله نرى هذه
الكثرة من المختصرات ، وفي الواقع كان الناس يرون
مختصرات من كل نوع ، « وفكراً منزوعة من منتجات
مؤلفيها حين تكون تلك المنتجات مفرطة في الوفرة » :
وكذلك كانت هناك قواميس كثيرة في اللغات
الأجنبية ، وقواميس تاريخية وأدبية . ولكن الذى كان
يطلب إذ ذاك هو من نوع آخر ، أى قواميس للفنون
وللتجارة وللجغرافيا . وكان المرغوب فيه قاموساً
يحتوي كل القواميس الأخرى ، ويكون أهلاً لإرضاء
شهره المعرفة الذى كان يهيج العقول . وكان المثل الأعلى
لهذا القاموس ، أن يكون عالمياً وسهل الحمل ، وإذا
كان هذا مستحيلاً ، وكان ثقيلاً فليكن ذلك ، ولكن
ليكن عالمياً .

كانت دائرة المعارف الفرنسية الأولى إذن تتجاذب
مع حاجة العصر أصدق التجاذب ، إذ أنها كانت تهدف
إلى أن تكون في الوقت ذاته إنتاجاً علمياً وتعميماً ،
وكانت غايتها تلخيص جميع المعارف التي وصلت إليها
البشرية عند منتصف القرن الثامن عشر في مشكلات
العلم والفن والأدب والفلسفة والسياسة : ومن ثم

في حاجة إلى المال : فقد قبل هذا الرقم مؤقتاً ووعد بالقيام بهذه المهمة على خير ما يمكن .

غير أن المهيمنين على هذا المشروع لم يلبثوا أن تبنوا أن هذا القاموس الإنجليزى الذى كانوا يعزّون ترجمته لظاهر النص ، وأنه رجمى فى كثير من جوانبه الأساسية ، فعدلوا عن فكرة الترجمة نهائياً وصمموا على وضع موسوعة خاصة بهم وقرروا ألا يستعروا من الأجانب شيئاً ألبتة : وأن يسترشلوا فقط بـ « القاموس التاريخى والتقى » تأليف بيريل الذى ظهر فى سنة ١٦٩٧ والذى كان يمتاز على الأخص بروح الاستقلال عن الدين والسياسة :

ولما أمتع ديديرو فى التأمل ، وتعمق فى تقدير هذا العمل الخطير الذى يقوم به ألقى أن التواصل الذى تخطط فيه العلوم خطوات واسعة ، يفرض عليه أن يتخذ له معاوناً فى إدارة هذا المشروع ، فاستقر رأيه على اختيار صديقه دالامير عضو مجمع العلوم ، وكان الإجماع إذ ذاك يوشك أن يكون منعقداً على أنه أول شخصية رياضية فى أوروبا ، فكان لإسهامه فى هذا المجهود عوناً عظيماً على النجاح المادى لدائرة المعارف ، كما كان بارز الأثر فى الحصول على المحررين العلميين وتوجيههم . ولا غرو فقد كان دالامير نائب الاختلاف إلى أشهر مندييات القرن الثامن عشر كمتدى مدام دوديفان التى كانت تستقبل أرفع طبقات المجتمع ، وكانت تحب دالامير كثيراً ، وتعمل على نجاحه فى عالم الكتابة والتأليف ، وتمتدى الفلاسفة الذى كان مقره فى منزل مدام جوفران ، فلم يكده دالامير يصطحب صديقه إلى هذين المتدينين حتى سمحت فضاحته المجتمعين فيهما : وسرعان ما وجدت دائرة المعارف التأييد والتشجيع فى كلا المتدينين ، ولم تلبث أن ظفرت فى قائمتها بوثبتها الأولى التى كانت بمثابة ضمان ضد التهور أو التعثر أو الوقوف ، وكان ذلك أمراً

طبيعياً ما دام أن فولتير ومونتيسكيو ، وفونتنيل ، ومارمونتيل ، ودوكلو ، ودولباك قد وعدوا بإسهامهم فيها .

غير أن هذا البريق المياغت لم يكن ليغرى ديديرو لأن أسماء أولئك الأعلام المفرطة فى السطوع كانت تبعث على الاحتياط من شهرتهم ، وتنبذ بعلم مداومتهم على المساهمة فى ذلك العمل المرموق . ومن ثم فإنه كان يعتمد بصورة أدق على علماء أقل شهرة حيناً ، وأسماء خافتة أحياناً مثل دوبانتون : ودومارسيه وصديقه جان جاك روسو الذى كان فى ذلك الحين يوشك أن يكون مجهولاً ، والذى عرفه ديديرو واتصل به منذ قلوبه إلى باريس فى سنة ١٧٤٢ . وعن طريق روسو ظفرت دائرة المعارف بإسهام كوندياك الفيلسوف الحسى المعروف . ومن إلى أولئك وهؤلاء من مختلفى العقليات ومتباينى الثقافات . ولكن ديديرو على الأخص كان يعتمد على نفسه ، وكان يعول على أن يقوم وحده بكتابة المواد التى كان غيره من الكتاب يهيبون مواجهتها أو يتخرجون من الخوض فيها .

غير أن هذا الانطلاق الباهر اللامع الذى كان يحمل بين طياته أبهى مظاهر النجاح لم يدم طويلاً إذ لم يلبث أن توقف فجأة حين اعتقل ديديرو فى يولية من سنة ١٧٤٩ بسبب تلك الفصول الجريئة التى نشرها فأثارت الرأى العام ، وذلك مثل : « نزهات الارتياح » و « كفاية الدين الطبيعى » و « رسالة عن المكفوفين يستفيد منها المبصرون » وقد أخذ عليه فى هذه الرسالة الأخيرة أنه يدعوها للذهب الحسى الذى يقول به كوندياك ، ولكن هذا فى الحقيقة لم يكن سوى مسوغ تدرع به أولو الأمر للزج به فى السجن ، لأنه أهان فيها أحد ذوى الحل والعقد فى ذلك الحين . ولما رأى الناشرون ما حل بديديرو ، وبالتالى ما حل بموسوعتهم العظمى هرعوا إلى الوزير الواسع الأفق دارجسانون ورجوه أن يتدخل فى اعتباره الحالة الأسيفة التى انحدروا

إليها بسبب اعتقال ديديرو ، وطلبوا إليه أن يمنح عنايته لذلك العمل الذي هو أجمل وأنفع ما قامت به الأوساط المثقفة وزاوله الناشرون حتى الآن . وليس هذا فحسب ، بل إن ديديرو ذاته تظلم من ذلك الاعتقال بوصف أنه مدير لدائرة المعارف ، وقد بذل دارجانشون جهده عند الملك حتى ظفر له بحريته ، فغادر السجن في نوفمبر من سنة ١٧٤٩ .

وعلى أثر ذلك اشتد الشغف بدائرة المعارف أكثر من ذي قبل ، فانتبه الناشرون هذه الفرصة الذهبية وقذفوا بين الرأي العام بفكرة جمع الاشتراكات مقدماً ، فنجحت نجاحاً باهراً . وظهر المجلد الأول في أول يولية من سنة ١٧٥١ في جو من الحفاوة والحماسة التي تشبه الحمى .

غير أن هذه الحرارة من جانب بيئة أحرار الفكر لم تلبث أن قوبلت من جانب رجال الدين وخصوم الفلاسفة بهجوم قاس أحدث رد فعل شديد العنف كأنه صدمة عصبية مباغتة نجم عنها أول الأمر حكم في يناير سنة ١٧٥٢ يقضى بوقف توزيع المجلد الثاني أعقبه حكم آخر في فبراير من نفس السنة من مجلس الدولة يقضى بإعدام المجلدين الأول والثاني . وعلى أثر ذلك نصح فولتير لديديرو وبقيّة زملائه بالمجرة إلى برلين ليتابعوا العمل في إتمام دائرة المعارف هناك بعد أن ضاقت بهم فرنسا على رحيوبتها ، ولكن ديديرو ورفاقه أبوا الرحيل ، وصمموا على استئناف السير في إعداد المواد إلى أن تسنح الفرص للنشر ، وجعلوا يعملون في نشاط منذ صيف ذلك العام دون أدنى يأس أو قنوط ولم تلبث السماء أن حققت أملهم فألغى الوزير دارجانشون قرار الحظر والمصادرة في سنة ١٧٥٣ . وفي نوفمبر من ذلك العام ظهر المجلد الثالث مصدراً بمقدمة معتدلة دمجتها يراعة الدالامير الذي كانت الأوساط الدينية والجهات المحافظة تعتبره أقل خطراً من ديديرو .

وفي سنة ١٧٥٤ ظهر المجلد الرابع ، وعلى أثر ظهوره أخذت مهاجمات اليسوعيين تبدو واضحة عنيفة وتبعها حملة من النقد القاسي الذي أنهال على تلك الموسوعة ومحرريها من أعداء الفلاسفة كـ «فريرون» وأمثاله ومن المخالدين كالآب رينال وأضرابه ، ومن أصدقاء الفلاسفة كـ «جريم» .

ولما اشتدت المتاعب المعنوية والمادية على ديديرو ، هدد بالاستقالة ، ولكن الناشرين سارعوا إلى استرضائه بتحسين شروطهم معه فقبل الاستمرار في العمل .

وفي سنة ١٧٥٥ ظهر المجلد الخامس ، وعلى أثر ظهوره تجددت مهاجمات «فريرون» . وفي سنة ١٧٥٦ ظهر المجلد السادس . وفي سنة ١٧٥٧ ظهر المجلد السابع ، ولكن الزمن كان قد بدأ يتجهّم لأحرار الفكر إذ أنه في يناير من تلك السنة كانت حادثة الاعتداء على حياة الملك لويس الخامس عشر قد وقعت ، فدفع ذلك الحكومة إلى أن تتخذ إجراءات قاسية ضد النشر ، وأن تشدد النكير على التسامح والمتساهلين ، وأن تعتبرهم مسئولين عن كل تجرؤ على العرش بالعمل أو بالقول أو بالكتابة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد اشتعل لهيب حملة اليسوعيين العنيفة التي كان ولي العهد يقف من ورائها يؤيدها بالمال والسلطان . وفي هذه الآونة انتهز أولئك الخصوم فرصة الطغيان المواتية فقدموا إلى القضاء كتاب هيلفيسوس المحرر الفيلسفي في دائرة المعارف ، وعنوانه «عن الروح» وطلبوا إدانته بحجة أنه كتاب مادي ينكر الروحانيات والعقليات . وفعلوا أدين هذا الكتاب وقضى بإحراقه في سنة ١٧٥٨ وقد نجم عن ذلك أن ارتاع الناشرون والمحررون ارتياحاً شديداً وسرعان ما تخلى عن المساهمة في الدائرة في السنة ذاتها مارموتيل ، ودوكلو ، وأعلن الدالامير أنه قد صمم على ترك العمل فيها . وكذلك هجرها جان چاك روسو وإن لم يكن تخلى هذا الأخير بسبب الفزع بل بسبب اختلافه مع ديديرو إلى حد القطيعة .

فكرة إظهار دائرة المعارف سراً توصل إلى منح ديديرو
إذناً رسمياً بنشر ألف لوحة عن العلوم والفنون العقلية
والميكانيكية .

وفي أوائل سنة ١٧٦٣ ظهر المجلد الأول من هذه
اللوحات . وفي ذلك الحين نصح فولتير والسفير الروسي
لديديرو بالرحيل إلى روسيا لإتمام دائرة المعارف بين
ربوعها ، فرفض هذا العرض وأعلن إلى فولتير أن
المجلدات الأخيرة من هذه الموسوعة هي تحت الطبع .
وفي الواقع أن سنة ١٧٦٣ انقضت في طبع تلك المجلدات
سراً . وهذا أمر طبيعي ما دام أن رئيس الشرطة ومدير
النشر قد أغمضا عيونهما عن هذا الأمر . وقد ساعد
على صفاء الجو أن غضب القصر على اليسوعيين قد بدأ
يكشر عن أنيابه .

وفي سنة ١٧٦٤ وقعت له حادثة أرهقت قلبه
بالألم وكادت تقضي على حماسه قضاءها الأخير .
ومجملها أنه تبين أن لبريتون الطابع قد خلع على نفسه
منزلة الرقيب فجعل يراجع فصول ديديرو ويحذف منها
ما يظن أنه خطر . فلما تبين ذلك لديديرو ، وقع على
رأسه وقوع الصاعقة وقال هذه العبارة المؤثرة وهي :
« لئن جرحاً جرحاً مميتاً سينتهي بي إلى الرمس » .

وعلى أثر هذا توترت العلاقات بينه وبين ذلك
الطابع . وفي هذه الأثناء عندما علمت كاترين الثانية
إمبراطورة روسيا بارتباك حالته المالية ، اشترت منه
مكتبته الفخمة على أن يظل يستعملها طول حياته .
وهكذا عندما تحرر من شواغله المالية ، استطاع أن
يكتب في يولية من سنة ١٧٦٥ هذه العبارة التي تشع
منها أنوار السعادة فيقول : « في مدى ثمانية أيام أو عشرة
سأرى نهاية هذا المشروع الذي يشغلني منذ عشرين
عاماً » .

وفي الواقع أن المجلدات العشرة الأخيرة كانت قد
طبعت سراً وإلى جانبها أربعة مجلدات من أحد عشر

وفي فبراير من سنة ١٧٥٩ استصدر خصوم
الفلاسفة حكماً يأمر بأن تفتحص المجلدات التي ظهرت
من دائرة المعارف لجنة مؤلفة من ثلاثة من اللاهوتيين ،
وثلاثة من المحامين ، واثنتين من أساتذة الفلسفة ، وعضو
من المجمع العلمي . وفي شهر مارس قرر مجلس الدولة
إلغاء الإذن الذي يسمح للنashرين بالاستمرار في طبع
دائرة المعارف رغم دفاعهم المستميت .

بيد أن ديديرو - رغم هذا الإجراء المشروع في
ظاهره - الطغياني في حقيقة - لم ييأس . وسرعان
ما نظم حفلة عشاء عند الطابع لبريتون دعا إليها دالامبير
والفارس دى جوكور والنashرين . وبعد النقاش
والتحريض وتقليب الأمور على وجوهها المحتملة ، استقر
رأيهم - فيما عدا دالامبير - على الاستمرار في إخراج
دائرة المعارف سراً . وفي يولية من سنة ١٧٥٩ أثناء
تغيب ديديرو في مسقط رأسه بمناسبة وفاة والده ،
صدر قرار مجلس الدولة يأمر النashرين ببرد جميع
الاشتراكات في الموسوعة إلى أربابها ، وأعلن ذلك على
نطاق واسع ، ولكن لم يتقدم أحد من المشتركين لتسلم
اشتراكه . وفي أكتوبر من سنة ١٧٥٩ ، عندما رأى
دالامبير هذا الإصرار من جانب القصر والحكومة على
ملاحقة دائرة المعارف والقائمين بها ، تخلى عن العمل
فيها نهائياً . فكان ذلك بمثابة إغلاق الأبواب الظاهرية
التي تشع منها دائرة المعارف . وحينئذ لم يبق إلا التحايل
على إخراجها سراً ، فجعل ديديرو واخوانه المتعاونون
معه يبذلون جهودهم في نشر المجلدات العشرة الباقية
منها بطريقة خفية . ومما ساعد على نجاح هذه الخطة
في وسط تلك الحن الطغيانية المحيطة بديديرو وأعوانه
أن دى سارتين رئيس الشرطة الجديد - وهو إذ ذاك
بمثابة وزير الداخلية - كان صديق ديديرو منذ خمس
وثلاثين سنة : وفوق ذلك فإن ماليزيرب المثقف الممتاز
كان مديراً للنشر ، وكان يحب ديديرو ويقدره ويبدل
له حاجته ومعاونته . ولكي يحتال ماليزيرب على تحقيق

مجلداً من اللوحات السالفة الذكر ، ولم تبق سوى حيلة واحدة لإعلان انتهاء الطبع ولضمان تحقيق التوزيع . وأخيراً عثر على هذه الحيلة التي تظاهر الرأى العام الأوروبي بقبولها . وبمجمليها أن الطابع صمويل فوش السويسرى قد أعلن في مدينة نوشاتيل في يناير من سنة ١٧٦٦ أن المجلدات الثامن وما بعده قد طبعت في سويسرا ، وأنها تحت تصرف المشتركين .

ومما لا ريب فيه أن هذه الحيلة الى لم يتخدع بها أحد ، والى عندما لوت عنان القانون ، وتظاهرت باحترامه قد تسببت في أن تصل دائرة المعارف إلى نهايتها .

وأياً ما كان ، فإنها في سنة ١٧٧٢ ، وبعد إحدى وعشرين سنة من تاريخ بدئها قد تكونت أخيراً من سبعة عشر مجلداً من النصوص ، وأربعة عشر مجلداً من اللوحات .

من هذا يتبين جلياً أن تلك المعارك والمجاهدات كان لها أعظم الأثر في بروز هذه الموسوعة وخلودها وفي هذا يقول أحد الكتاب الممتازين ما نصه : « من المحتمل أنه لو لم تكن كل هذه المصاعب ، وتلك المعارك ، وذلك الانتصار النهائي الذى لم يكن انتصاراً إلا بشرط ألا يظهر على أنه انتصار لكان من الممكن أن تظهر دائرة المعارف بأهمية أقل ، لأن العفة الفاجعية قد ظلت مرتبطة بتاريخها وهى أنها كافحت ضد القديم من حيث الفكر والقوى » .

منهج دائرة المعارف

إن أهم ما يبرز جوانب الابتكار في دائرة المعارف هو المنهج الذى استعمله فيها المهيمون عليها لعرض مجموعة المعارف البشرية وتسلسلها في نظام شامل محكم حسب الغاية التي رموا إليها من وضع هذه الموسوعة ولما كان هذا العمل الجليل قد يتنافى بفطرته مع التفريق

الفوضوى المألوف في القواميس الأبجدية ، فقد كان من الطبيعى أن يسلك سبيلاً آخر غير النظام الأبجدي الذى جرت عليه القواميس حتى ذلك الحين . ولقد انتزع محررو هذه الموسوعة هذا النظام الجديد من حاجة العصر وصاغوه على نموذج المبدأ الرئيسى العام الذى ساد القرن الثامن عشر كله ، وهو أن مجموعة معارفنا تتجه كلها دائماً إلى حاجتنا سواء منها ما دعت إليه الضرورات أو الكاليات أو اللياقات أو الأهواء . وقد صور ذلك المفكران الممتازان بوب الإنجليزى وليسينج الألمانى في عبارة شهيرة ربما يكون توافق الخواطر قد لعب فيها دوراً هاماً وهى « إن أنبل موضوعات دراسة الإنسان هو الإنسان » .

ومن ثم فإن ديدبرو عندما يصل إلى مادة « دائرة المعارف » يتولى الدفاع عن النهج الأساسى لموسوعته ، وفي عزم قوى هو يضع الإنسان في مركز الكون العظام .

وإذن فأوضح المبادئ التى ترشد إلى توثيق العرى بين مواد هذه الموسوعة ، وأيسر الطرق التى تنتهى إلى هذه الغاية هو وضع تاريخ معارفنا على أساس تحليل الملكات الرئيسية الثلاث التى تشاهد لدى الإنسان أى العقل والذاكرة والخيال ، وهى نفس أقسام دائرة المعارف : فالعقل يخلق الفلسفة ، والذاكرة تسجل التاريخ ، والخيال يبتكر الفنون الجميلة . والفلسفة والتاريخ والفنون تنقسم بأدوارها إلى أقسام . ولذلك كانت هناك في دائرة المعارف إشارات مسجلة بعد كل كلمة من القاموس تسمح بربط الورقة بالفن ، والفن بالفن ، والغصن بالساق المركزية التى تظل هى الواقعة البشرية الأكثر بساطة وهى وجود الملكات الإنسانية ومن ثم فإن الأستاذين العظمين أى أستاذى الفكر والعلم الأوروبيين وهما : بوك وبيكون ، قد طبعا توجيههما على صفحة الفكر المنظم بدائرة المعارف .

المبادئ العامة لدائرة المعارف

إن ما قدمناه من تاريخ نشأة دائرة المعارف وتكونها ومنهجها خليق بأن يبرز لنا المبادئ العامة التي كان لها الأثر الأول في توجيه القائمين بأمر هذه الدائرة. وهذا شيء طبيعي ما دام أن هؤلاء الأعلام الذين وضعوا أو ساهموا في وضع أسس مبادئ العصر كله :

كان أولئك الموسوعيون على أتم معرفة بغايتهم العليا ، وهي تلخيص في عمل إحصاء شامل لكل ما تناولته المعرفة البشرية على وجه البسيطة . ولكي يصلوا إلى هذا الهدف يجب أن يختبروا كل شيء ويقبلوه على جميع وجوهه بلا استثناء أو إبقاء على كبير أو صغير مع الاحتفاظ بالوفاء التام للعقل والطبيعة ولقد اقتضت هذه الطريقة منهم أن يحطموا الأوثان القديمة التي يستهجنها العقل ، وأن يبرزوا للعيان جميع القيم الحديثة ، ولم يشاءوا أن يتلکأوا بين ردهات الماضي ودھاليزه المظلمة ومنعرجاته الملتوية بحثاً عن أخطاء الأقدمين لوصفها وتصويرها ووضع أيدى القراء عليها إلى غير ذلك مما يضيع الوقت النفيس ، ويفوت الفرص المواتية ، وإنما اعترموا أن يكونوا قبل كل شيء نقاداً وبناءة . ومن هذه المبادئ أن كل ما في دائرة المعارف يجب أن يفيد في حيوية ونشاط وحدانية ، وأنها ينبغي أن تتخلص من كل عتيق أو رجعى أو متشبث بأهذاب القديم :

ومن ثم فإنها في الفلسفة قد هجرت الميتافيزيقا وأعلنت شأن التجريبية وحاولت الخط من قدر ديكارت لرفع قيمة لوك . وفي العلوم ثبتت آراء نيوتن وأعلنت أن مهمتها الأولى هي محاولة كشف عالم الظواهر الذي هو الحقيقة الوحيدة عند أولئك المفكرين ، وذلك كما لو كان بحارة الماضي قد ضيعوا مجهودهم ، هبشة جنونية ، في إرادة معرفة أعماق المحيط . وكما كان

بحارة اليوم وهم أشد حكمة من الأولين يكتفون بإنشاء الخريطة النافعة للرياح والصخور والطرق والمرافئ : وفي السياسة سددت سهام النقد إلى الأنظمة المقررة التي لم تستطع تحقيق السعادة للإنسان . وفي الدين صممت على اختبار تعاليم السلطة الكنسية وإصدار كلمة العقل الحاسمة فيها :

ولما تكاثرت معالجة هذين الموضوعين الأخيرين تعرض القائمون بها للخطر ، لاصطدامها بالسلطات ذوات القوة والبطش في الدولة ، فقد لجأ أولئك المفكرون إلى استعجال منهج مفعم باللف والدوران والقرار من مجابهة الحقائق طلباً للثقية والنجاة ، فجعلوا يشيرون للمشاكل دون أن يجدوا حلولها ، وأخذوا يكتفون ببذر بذور الشك في كل مكان ، وكانوا يظهرهم احترامهم للمبادئ السائدة ، ولكنهم يسردون براهينها في صورة ضعيفة ، ويوردون الاعتراضات عليها في قوة ، أو يحيلون القراء إلى مواضع أخرى من الموسوعة تحتوى على جحودها :

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن الذي فهمه المهيمنون على دائرة المعارف ، ولا سيما ديديرو ، هو تعطش كل طبقات المجتمع إلى المعرفة . غير أن الأكثرية الغالبة من أولئك القراء النهمين كانت تنقصها المعارف الأولية ، وأن القائمين بأمر الدائرة قد حسبوا حساب هذا النقص ، فعالجوا العلوم والفنون بطريقة تفترض أنه ليس هناك أية معرفة أولية ، وعرضوا ما كانت معرفته هامة في كل مادة لا أكثر . وقد محوا مصاعب قوائم الاصطلاحات لكي لا تكون مربكة في أى موضوع ، وترجموا النصوص التي لم تعد غير مفهومة . وبالإجمال أودوا أن يكتبوا مؤلفاً يمكن أن يحل محل مكتبة شاملة لجميع الأنواع بالنسبة إلى إنسان جميع الطبقات . وهو شامل كذلك لجميع الأنواع بالنسبة إلى العالم المحترف بحيث يكون حسبه القيام بحركة بسيطة لتناول الكتاب وقضاء بضع ثوان للبحث عن

الكلمة المرادة. وعندئذ يصبر أجهل الناس من أكثرهم تعلماً. ومن أمثلة ذلك تلك الأقصوصة الشائقة التي تحدثنا عنها فولتير فينبئنا بأنه بينما كان الملك لويس الخامس عشر يتعشى في قصر ترينون بغير ساي في صحبة قليلة وكانوا يتحدثون عن الصيد وعن البارود ، إذ بهم يلمحون أنه لا يعرف أحد منهم بالضبط من أى شيء يتكون البارود ، وأن مدام دى بومبادور ، لم تكن تعرف من أين تأتى الأصباغ الحمر التي تزين بها وجنتها ، ولا كيف تصنع الجوارب الخيرية التي تلبسها . ولكن هذا الجهل كان له دواؤه فلم تلبث الإشارة أن صدرت ، وسرعان ما أحضر الخدم مجلدات دائرة المعارف واستعلم الحاضرون عن البارود والأصباغ ، والمناول التي تنسج عليها الجوارب . وعلى أثر ذلك انقض كل واحد من الحاضرين على المجلدات انقضا بنات « ليكوميدي » على حلى أوديسوس ، وفي نفس اللحظة التقى بما كان يبحث عنه ، ففيها وجد الخوصوم النتائج الحاسمة لقضاياهم ، وفيها قرأ الملك حقوق تاجه . وفيما كان الحاضرون مستمرين في القراءة قال الكونت دى ك . . . بصوت عال : « مولاي إنك لجد سعيد بأن يوجد في عهدك رجال قادرين على معرفة جميع الفنون ، وعلى نقلها إلى الأجيال القادمة ، إذ كل شيء هنا منذ طريقة صنع الدبوس إلى طريقة سبك مدافعك وتصويبها ، أى من اللامتناهى في الصغر إلى اللامتناهى في الكبر » .

ملاحظات ونقد

سرى في هذه العجالة ما لدائرة المعارف من قيمة وما عليها من ملاحظات ثم نختمها بالأثر القيم الذي تركته في طبقات الشعب المتباينة منذ ظهورها حتى الآن . كان طموحها الأول ، أو هدفها الأساسي أن تحدث انقلاباً تاماً في طريقة التفكير العام ، وقد نالت من هذه الغاية قسطاً كبيراً لا يستهان به ولا يمكن

الإغضاء عنه ، فهي - دون أن تهاجم مهاجمة صريحة بل بوساطة منهجها اللولبي الذي ألمعنا إليه آنفاً - قد نثرت في كل خطوة من خطواتها عناصر الريبة والتمرد التي انتشرت وعملت عملها في جميع الأصقاع الأوروبية . وفوق ذلك فإن بعض عطاء الوزراء المصلحين كـ « تورجو » وفريقاً من أرباب النظريات في الثورة الفرنسية قد تغذوا بمبادئ دائرة المعارف وانتهلوا من معينها أفكاراً خصيصة نافعة . ولا غرو فإن هذه الدائرة تعتبر - بإجماع الباحثين الأدباء - طليعة الصف الأول من صفوف الثورة الفرنسية ، لأنها نهبت الأذهان إلى تعصب القس وقسوة الأشراف وظلمهم الاجتماعي ، ورغبت الناس في حب الاستطلاع وبفضت إليهم الكسل والخمول والذل والمهانة حتى قال عنها بعض الأدباء : « إنك إذا دخلت حجرة فيها دائرة معارف « ديدرو » خيل إليك أنك تسمع إلى جانب مجلداتها طنين الأرواح المتمردة تدعو إلى الثورة » .

هناك ظاهرة أخرى من ظواهر هذه الموسوعة لا ينبغي إغفالها ، وهي أنها - إلى جانب اعتبار الفرد وحاجاته مركزاً لدراستها - قد عملت على تنمية إدراك الفكر الاجتماعية بصورة تسرعى الانتباه .

حقاً إنها عندما جعلت تدرس الإنسانية ، لم تعلن أنه لا ينبغي الصلور عن الفرد ، بل عن الجماعة كما هو معنى علم الاجتماع الحديث ، ولكنها على الأقل قد مهدت الطريق ، وأعدت العقول لنشأة علم الاجتماع بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة . وفي الواقع أن ثمرة هذا الإعداد لم تلبث أن ظهرت وبدأت تنضج شيئاً فشيئاً حتى آتت أكملها . ومن آيات ذلك أنه في سنة ١٧٦٧ أعلن آدم فريجنسون في مؤلفه الذي عنوانه « محاولة في تاريخ المجتمع المدني » أن كل الشهادات التي نمتلكها منذ أقدم العصور إلى أحدها ، والجموعة من كل أجزاء الأرض لا تمثل ألبنة الإنسانية إلا تحت صور ضوائف وجماعات .

إلى أشياء بحوثها شاقة: وتأملها وضع ، وعرضها عسير ، والاتجاه فيها يحمل بالشرف ، وعددها غير قابل للإحصاء ، وقيمتها ضئيلة . . وكان ذلك وهماً يتجه إلى ملء المدن بمثقلين متكبرين ومثاملين غير مفيدين ، وملء القرى بطلعة صغار جاهلين عاطلين مترفعين « وإذا كان حقاً أن الفنون العقلية تفوق الفنون الآلية بسبب العمل العقلي الذي تتطلبه الأولى ، وبسبب صعوبة الإجابة فيها فإن من الحق أيضاً أن الثانية تفوقها بسبب فائدتها ، وأن أولئك الذين نحن مدينون لهم بإتقان الساعات هم متساوون في الاحترام مع الذين أدخلوا الكمال في علم الجبر « أو هي تفوق أيضاً في قوة أعظم : « وضعوا في إحدى كفتي الميزان ، الفوائد الواقعية لأسمى العلوم ، وأشرف الفنون ، وفي الكفة الأخرى فوائد الفنون الآلية ، فإنكم ستجدون أن الاعتبار الذي قدم إلى الأولى والذي قدم إلى الثانية لم يكن قد وزع حسب علائق كل منهما بفوائده ، وأنه قد أتى على الرجال الذين انشغلوا بدفعنا إلى الاعتقاد بأننا سعداء أكثر من الرجال الذين انشغلوا بتحقيق أن نكون سعداء في الواقع » .

أصدقاء الموسوعة وخصومها

رأينا فيما أسلفناه من تاريخ دائرة المعارف عدداً من أصدقائها الذين كان لهم في حياتها وحمايتها أثر عملي بارز ، ورأينا أن من هؤلاء الأصدقاء « المركز دارجان سون » ذلك الوزير الشجاع الذي وافق على أن تهدي إليه هذه الموسوعة قبل أن يتحقق من مصيرها . ومنهم أيضاً صديق ديديرو القديم الحميم « دى سارتين » رئيس الشرطة في ذلك الحين . وكذلك « ماليزيرب » الذي ظل مديراً للنشر من سنة ١٧٥٠ إلى سنة ١٧٦٣ والذي تولى الحماية الصريحة لهذه الموسوعة ومنعها من أن تهوى إلى العدم مرات متعددة ، والذي تحدثنا ابنة ديديرو في مذكراتها أن البندائية والشجاعة قد بلغتا منه إلى حد

وأخيراً يمكن أن نعتبر من التجديد المفيد ذلك الجانب العظيم الذي خصصته دائرة المعارف للفنون والمهن والحرف . حقاً إنها في هذا أيضاً لم تزد على أنها تابعت التيار العام المعاصر لها الذي كان متجهاً بكل كيانه إلى الناحية العملية الفياضة بالفنون النافعة في الحياة ولكنها - بتقويتها هذا القسم وتنميتها إياه كما فعلت - كانت بمثابة المرشد الأسمى لمن يجولون هذه الفنون كما عملت على مضاعفة إحصائها وإنتاجها بسبب إذاعتها إياها . وإذن فدائرة المعارف كانت تدون في وسط حركة عامة ، هي تثيرها وتمنحها رفعة . إنها ستعرف كل قرائها بتلك الفنون الميكانيكية التي كان المفكرون الخالص يجولونها ، أو يحتقرونها في العصر الذي كانت فيه الميتافيزيقا وحدها تبدو جديرة بتأملهم ، فكان المساهمون فيها يسلخون الحوائث ، أو يذهبون إلى المصانع فيرون كيف يكسو المجلد مجلداته ، وكيف يصنع التجار صناديقه ، وكيف ينفخ الزجاج في زجاجه ، وكيف يهاجم المعدني فحمه . ولا غرو فإن ديديرو - وهو ابن صانع سكاكين في مدينة لانجر - قد تعهد بأن ينظر ويستجوب ، فكان يحضر معه رسامين ليصوروا أبسط القطع قصد الانتهاء إلى أكثر الآلات تعقداً :

وفي الحق أن هذا التحول الفكري الذي كان يتجه نحو الفنيات ، لم يكن له بد من أن يصطبغ معه تغييراً اجتماعياً لأنه عندما ترتفع قيمة الفنون الميكانيكية يجب منطقياً أن تكون حالة الذين يزاولونها أكثر ارتفاعاً . ودائرة المعارف تشهدنا هذا الترتيب الجديد للقيم إذ تقول : « إنكم لن تحتقروا الصنائع بعد اليوم ، فهم أقراننا ، بل هم أرفع منا ، فمن أين كان يأتي ازدراؤكم ؟ قد يكون ذلك آتياً من حقد مبهم ولا شعوري . إن احتقاركم قد أتى من فكرة زائفة إذ كان الناس يعتقدون أنهم حين كانوا يزاولون ، بل حين كانوا يدرسون الفنون الرفيعة ، كانوا يسفون أو ينحطون

جيه خصمة يقضهما . ومن المعروف أن جان جاك روسو يرى أن الطبيعة قد وصلت في صنعها إلى أسمى آواج الجمال والانسجام ، وأن يد الإنسان هي التي أحوالت الجمال دعامه والانسجام تافراً حتى قال عنه فولتير : إن من يقرأ روسو ، يشتهي أن يمشی على أربع وأن يقضم الأعشاب . وهذه الصورة هي التي رسمها مؤلف تلك المهزلة الساخرة :

من هذه التيارات المتعارضة التي كانت تخدق بدائرة المعارف إحداق السوار بالمعصم ، تنبئ تلك التأرجحات التي تعاقبت عليها من جانب القصر ، وتوضح أسباب السخط والرضى والقسوة والرحمة التي كانت تلم بها من لدن السلطة الملكية التي تعطف عليها حيناً ، وتلاحقها بالتهديد والعنف أحياناً ، والتي كانت العوامل الدينية أو السياسية تدفعها إلى الضرب على أيدي المحررين ثم لا تلبث الشفاعة أن تتدخل فتحول دون تنفيذ ذلك القضاء على مشروع الدائرة : وهكذا دواليك حتى انتهى الأمر بانتصار أصدقاء الفلاسفة على خصومهم . وتم هذا المشروع الخطير النافع . وبما ساعد على ذلك الانتصار أن رجال الحكومة المستنيرين قد حرصوا كل الحرص على ألا يتسرب ذلك العمل الجليل المشرف إلى الخارج فيتم تنفيذه في دولة أخرى ، فيكون ذلك عاراً يسجله التاريخ على فرنسا إذ يعزو إليها الجمود وضيق الأفق والاستهانة بالعلم : وفوق ذلك فإن مصلحة الدولة الاقتصادية كانت تقتضي عدم تسرب هذا المشروع إلى الخارج ، لأن رصيده من الاشتراكات والموارد الأخرى كان يزيد على مليون من الجنيهات ، فن الخسارة المالية أن ينتقل هذا المبلغ إلى جيوب الأجانب بانتقال المشروع إليهم : وأخيراً بقي علينا أن ننبه الأذهان إلى أنه لا ينبغي الخلط بين هذه الموسوعة ودائرة المعارف الكبرى التي هي عبارة عن قائمة عقلية عظيمة مفصلة للأدب والعلوم والفنون ، والتي نشرت في أواخر القرن التاسع

أنه حين تسلم الأمر بتفتيش منزل ديدبرو ، للاستيلاء على ما لديه من مخطوطات أنباه بذلك السر . ولما رأى بأسه من استطاعة تهريب تلك المخطوطات الخطرة اقترح عليه أن يرسلها إلى منزله هو شخصياً لتنجو من التفتيش والتعرض للإحراق أو الضياع . وقد تم ذلك فعلاً فأرسل كل ما يخشى عليه إلى منزل هذا الموظف الرسمي الشجاع الذي كان مكلفاً بالاستيلاء على تلك المخطوطات المخطورة . وذلك لعمر الحق عمل رائع من جانب شخصية رسمية مسئولة كشخصية ماليزيرب :

ومن هؤلاء الحماة البارزين مدام دي بومبادور محظوة الملك لويس الخامس عشر التي كانت تدعى إذ ذاك بحامية الفلاسفة ، والتي كانت تعني بدائرة المعارف عناية فائقة ، وتدافع عنها أمام الملك دفاعاً حاراً ، ولا تتحرج من أن تستقبل عدداً من المسهين في تحريرها كـ « دالامير ، ودوكلو ، ومارمونتيل » . أما خصومها فقد كانوا من جهات متعددة وكانت ضريبتهم قوية إلى حد يستوجب هذه الحماية التي أشرنا إليها آنفاً . . غير أنه من حسن حظ دائرة المعارف أن مجهوداتهم كانت مشتتة فيما بينها تشوبها الفرقة ويعوزها الوثام : ومن أبرز هؤلاء الخصوم الآباء اليسوعيون الذين كانوا يستمتعون بتأييد ولي العهد كما ألمعنا إلى ذلك من قبل : ومنهم أيضاً الجانسينيون والحماي مورو الذي أطلق على الموسوعيين اسم « الكاكواك » ليصورهم في صورة السخرية والاستهزاء : وكذلك فريرون الصحفي الذي كان مهاجمهم مهاجمة عنيفة في صحيفته « السنة الأدبية » وأخيراً منهم شارل باليسو الكاتب الذي هزأهم في مسرحيته الهزلية التي عنوانها « الفلاسفة » والتي ظهرت في سنة ١٧٦٠ والتي رسم فيها مؤلفها باليسو ، ساخرأ : جرم وهلفيسوس ، وديدبرو والآتسة كلرون ، وعلى الأخص جان جاك روسو الذي ظهر على المسرح يمشی على أربع ، ويستخرج من

عشر جمعية من العلماء وأهل الأدب المستيرين : والتي تكونت بين سنتي ١٨٨٦ - ١٩٠٢ من واحد وثلاثين مجلداً غير الملاحق الحديثة التي حاول علماء هذه العصور الأخيرة أن يسدوا بها ما في الدائرة الكبرى من نقائص أو ثغرات تخلفت عن المعارف العصرية التي نشأت من الكشوف والمخترعات الحالية التي انبثقت من أحداث

الحربين العالميتين الأخيرتين . ونرجو أن تتخذ دائرة معارفنا العربية هذا الطريق النشط الذي يبرهن على حيوية السائر فيه وإخلاصهم للعلم وتفانيهم في رفعة بلادهم وتقدمها وحرصهم على ألا يفوتها ركب الحضارة في أية ناحية من نواحي المعرفة التي هي الفارق الأساسي بين الإنسان وغيره من بقية الكائنات :

نماذج من دائرة المعارف الأولى

نقلناها من المجلدين الثاني والعشرين والثاني والثلاثين طبعة جنييف عند الناشر بوليه

مادة الإنسان

الإنسان اسم مذكر ، وهو كائن حساس ، متأمل مفكر يسير في حرية على سطح الأرض ، ويبدو أنه على رأس جميع الحيوانات الأخرى التي يسودها ، وهو الذي يعيش في جماعة ، والذي اخترع العلوم والفنون ، والذي لديه خبرة وشربة خاصتان به ، والذي اتخذ له سيادة ، وأصطنع لنفسه قوانين وهلم جرا :

وإذا أقصى الإنسان أو الكائن المفكر والتأمل من فوق سطح الأرض ، فإن منظر الطبيعة المؤثر الساسي لا يكون إلا محزناً وأبكماً ، فيصمت الكون ويستولى السكوت والضجر ويتحول كل شيء إلى عزلة شاملة حيث تمر الظواهر غير الملحوظة بطريقة غامضة وصماء ، لأن الإنسان هو الذي يجعل وجود الكائنات ذا أهمية ، وما دام الأمر كذلك فإذا يستطيع المرء أن يعتزم في تاريخ هذه الكائنات خيراً من أن يخضع لذلك الاعتبار؟ ولماذا لا ندخل الإنسان في مؤلفنا (دائرة المعارف) على هيئة وضعه في الكون ؟ ولم لا نتخذ منه مركزاً مشتركاً ؟

مادة الطبيعة

الطبيعة اسم مؤنث ، وهي من الوجهة الفلسفية عبارة تعاقبت عليها استعمالات مختلفة ، ففي منتجات أرسطو فصل كامل عن المعاني المتباينة التي كان الإغريق يعطونها لكلمة الطبيعة . وعند اللاتين بلغت المعاني المختلفة لهذه الكلمة عدداً أو صله أحد المؤلفين إلى أربعة أو خمسة عشر معنى . وكذلك الأستاذ « بيل » في رسالة ألفها عن المعاني المعزوة إلى كلمة طبيعة ، قد عد من تلك المعاني ثمانية جوهرية منها :

إن معناها أحياناً نظام العالم ، أو آلة الكون ، أو مجموعة كل الأشياء المخلوقة .

مادة التعصب

التعصب اسم مذكر ، وهي إنتاج ضمير زائف يسمى استعمال الأشياء المقدسة ويستعبد الدين لمبول الخيال وفوضى الأهواء :

ولما كان التعصب هو التخريف عندما يصير عملياً نشيطاً ، فإننا سنشرح هذا الحساس الأعشى الخاضع

للأهواء والذي نشأ من الآراء التخريبية : . وهو في العموم يأتي من أن أكثر الفقهاء قصيرو النظر ، أو من أن الناس قد تجاوزوا حدود ما أمر به أولئك الفقهاء .

ومنايع التعصب الخاصة هي :

أولا طبيعة الاعتقادات التي يدينون بها ، فإن كانت متعارضة مع العقل ، فإنها تقلب الحكم وتخضع كل شيء للخيال الذي يعتبر الإفراط فيه أكبر الأضرار فالبابانيون مثلا - وهم يعدون بين الشعوب العاقلة والأكثر استنارة - يفرقون أنفسهم لإرضاء المهم المتخذ « أميدا » لأن التناقضات التي امتلأ بها دينهم قد أحدثت اضطراباً في عقولهم . والاعتقادات الغامضة تولد كثرة الشروح ، وبالتالي تولد كثرة المذاهب والنحل :

مادة التخريف

التخريف هو اسم مؤنث (في الفرنسية) وتعريفه في الميتافيزيقا أو في الفلسفة :

كل إفراط في الدين بوجه عام ، وإذا سائرنا العبارة الوثنية ألفيناهنا تقول : « يجب أن يكون الإنسان تقياً » وأن يحذر من أن يهوى في التخريف . . والحق أن التخريف هو مجموعة طقوس دينية سيئة التوجيه مليئة بالعبث والفزع ، مضادة للدين الحقيقي وللفكر السليمة التي يجب أن يعتقدها الإنسان في الموجود الأسمى : أو أن التخريف - إذا كنت تفضل هذا - هو ذلك النوع من الفتنة أو السلطان السحري الذي تحدثه في أنفسنا الرغبة ، وهي الابنة التمسعة وليدة الخيال التي تستعمل الأشباح والأحلام والخيالات للتأثير في نفوسنا إنه - كما يقول بيبكون - هو أوثان العوام التي هي الجن غير المرئي ، وأيام السعادة والشقاء ، وسهام الحب والبغض التي لا تغلب : . وعندما يغرس جذوره العميقة في أي دين حسناً كان أو سيئاً ، فإنه يكون

قادراً على إطفاء النور الطبيعي ، وعلى إحداث الاضطراب في أحرر الرؤوس سلامة . وبالإجمال هو أظنع الأوبئة البشرية ، بل إن الإلحاد نفسه - وفي هذا القول كفاية - لا يحطم العواطف الطبيعية ، ولا يحمل أية إصابة إلى قوانين الشعب ، ولا إلى أخلاقه ، ولكن التخريف هو طاعية مستبد يخضع كل شيء للأمانى : وأوهامه أشد من جميع الأوهام الأخر . فالملحد يهتم بالهدوء العام مدفوعاً بحبه لراحته الخاصة ، ولكن التخريف المتعصب الناشئ من اضطراب الخيال يقلب الإمبراطوريات . . إن الجهل والبربرية يأتیان بالتخريف وإن النفاق يحتفظ به في طقوس عابثة ، وإن الحساس الزائف يذيعه ، والاستفادة تخلده .

إن الحقيقة لم توجد للمتعصبين ، وهي جليلة إلى حد أنها فوق جميع التناقضات ، وهي عميقة إلى حد أن أشد التناقضات انسعاراً لا يستطيع أن يهزم شيئاً من قوتها .

ولما كانت موجودة من قبلنا ، فإنها تحتفظ بوجودها بدوننا وبالرغم منا بوساطة يقينيتها .

وإذن فلا يكفي أن يقال إن الخطأ كان له شهادة أكثر من شهادة الحقيقة ما دام أن كل نحلة وكل مدرسة لها شهادة متعددون .

ثانياً قسوة الأخلاق ، إذ يمكن أن يطلق اسم المتعصبين على تلك العقول المفرطة في القسوة التي تشرح تعاليم الدين شروحاتاً حرفية ، بل تتبع الحرفية في أضيق محيطاتها . وعلى أولئك العلماء المستبدين الذين يتخبرون أشد المذاهب مدعاة لإثارة النفوس ، وأولئك القادة القساة من رجال الدين الذين يؤثسون الطبيعة والذين - بعد أن يفقأوا عينك ، ويقطعوا يدك - يأمرؤك بأن تحب إلى حد الكمال ذلك الشيء الذي يعذبك .

ثالثاً اختلاف الواجبات ، عندما تصير بعض الفكر المتناقضة - تبعاً للأهواء - قواعد للسلوك . وعندما

يدين العزوبة . ومن هذا كله يستنبط رئيس إحدى الشيع أن الدين هو شيء ، لا أدري ماذا أسميه ، مؤلف روح الإله ورأى الإنسان . ويضيف إلى ذلك أنه ينبغي التسامح بإزاء كل الأديان للظفر بالسلام مع الجميع : وعلى أثر هذا التصريح يصعد إلى المشقة .

سادساً التعذيب ، وقد نشأ دون ريب من عدم التسامح .

وإذا كان الحراس قد تسبب أحياناً في وجود من عذبوا غيرهم ، فإنه ينبغي الاعتراف بأن التعذيب قد خلق من المتحمسين عدداً أكثر . وما دام الأمر كذلك فإلى أى حد من الإفراط لا يلقي هؤلاء بأنفسهم ؟ وقد يكون ذلك أحياناً ضد أنفسهم حين يتحدثون التعذيب ، وأحياناً ضد طغاتهم لينزعوا منهم أمكنتهم . وهم في هذا كله لا تعوزهم المسوغات ليتسابقوا على التناوب إلى النار أو إلى الدم . . . وقصارى القول أن التعصب قد أحدث في العالم شراً أكثر كثيراً من الإلحاد ، لأن الملحد يدعون أنهم بإلحادهم يتخلصون من نيره بينما أن المتعصبين يريدون أن يغلقوا بسلاسلهم جميع أهل الأرض .

مادة الأخلاق

هى اسم مفرد مؤنث (فى الفرنسية) معناه علم السلوك ، وهو العلم الذى يبين لنا السلوك الحكيم . ويجعل أفعالنا ملتزمة مع قواعد هذا السلوك . وإذا كان من الملائم للكائنات العاقلة أن تطابق قواهم الأشياء التى هم مهياؤن لها ، فإن الأخلاق هى العلم الخاص بالأناس لأنها هى العلم المناسب فى العموم مع كفاياتهم الطبيعية ، الذى تتعلق به فوائدهم العظمى . وإذن فالأخلاق تحمل معها براهن قيمتها . وإذا كان هناك أحد محتاج إلى العقل المنطقي لإقناعه ، فإنه يكون عقلاً فاسداً ذلك الذى يسترشد بالحجج فى هذا الشأن .

يطلق على بعض المفوات اسم الجرائم العظمى ، فإن العقل الذى يهوى تحت وفرة تلك الالتزامات لا يعود يعرف ما يمنحه التفضيل بينها فيدوس الالتزامات الجهورية بدافع احترام أهلها وأضالها . وبهذا محل المشاهدة السلبية محل الأعمال الخيرية ، والتضحيات محل الفضائل الاجتماعية ، ويأخذ التخريف مكان الناموس الطبيعى ، وينتهى الخوف من انتهاك حرمة المقدسات إلى جرائم القتل . . .

رابعاً استعمال العقوبات الفاضحة ، لأن فقد السمعة تجلب كثيراً من الأضرار الواقعية . ومن ثم فإن الثورات تكون أكثر مألوفة فى البلاد التى تقع فيها الصواعق غير المرئية التى تجعل الأمير مقيماً لدى جميع شعبه .

خامساً عدم التسامح من جانب دين بإزاء آخر ، أو من جانب شيعه بين عدد من شيع دين واحد ، لأن جميع الأيدي فى هذه الحالة تتسلح ضد العدو المشترك ويصير الحياء نفسه غير ممكن مع قوة تريد أن تسود . ومنذا الذى لا يكون إذ ذاك لها أو عليها . وحينئذ أى اضطراب لا يجب أن يحدث من ذلك ؟ بل إن السلام لا يمكن أن يصير عاماً ومتميناً إلا بوساطة القضاء على الحزب المتعصب ، لأن هذه الشيعة إذا دمرت كل الأخريات لا تلبث أن تصير فى حرب مع نفسها . . . إن عدم التسامح الذى يدعى أنه يحاول أن يضع حداً للانقسام يجب أن يزيده بالضرورة ، إذ أنه يكفى أن يصدر أمر إلى جميع الإناس ألا يكون لديهم سوى طريقة واحدة للتفكير حتى يصير كل واحد منهم متحمساً لآرائه إلى الموت فى سبيل الدفاع عنها .

ومعنى هذا أنه لو ساد التعصب لما وجد دين يستطيع أن يلائم الجميع ، لأن أحدها لا يرتضى وجود العلماء ، والآخر لا يقر وجود الملوك ، والآخر لا يقبل الأثرياء ، وهذا ينبذ الأطفال ، وذلك يلفظ النساء ، والدين الفلانى يصدر حكمه ضد الزواج ، والآخر

توسط حكم يقف رغباتنا وعواطفنا وأهواءنا عند الحدود الدقيقة .

إن هذه الفضيلة النادرة تحمل الأناسى على الاستغناء عن الكماليات . وإن الحكم يحتقر الوسائل الشاقة التى ابتدعها الفن لاجتلاب السعة أو ما يسمى زيفاً باسم السرور ، وهو يكتفى بالبساطة الطبيعية للأشياء .

ولكن لنأخذ هنا الاعتدال فى دلالة أكثر تحديداً ، وهو - بهذه النظرة الأخيرة - فضيلة تضع زمناً لرغباتنا الجسمية . وعندما نحصرها فى وسط بعيد بعداً متوازياً عن الإفراطيين المتعارضين ، هو لا يصيرها بريئة فحسب ، بل نافعة وجديرة بالثناء :

إن من أهم الرذائل الأساسية التى يكبح الزمن جاحها ، رذيلتى الدعارة والشراسة . وإذا كانت هناك رذائل أخرى مضادة للاعتدال ، فإنها تنبثق من أحد هذين النبعين .

قد يكون من الممكن أنه ينقصنا كتاب فلسفى يعالج تطابق الإنجيل مع أنوار العقل المستقيم ، لأن كليهما يسيران بخطى متوازية ولا يستطيعان أن يفترقا ، إذ أن الرسمى يفترض فى الأناسى معارف هى لديهم من قبل ، أو هم يستطيعون اكتسابها باستعمال نورهم الطبيعى ...

وأخيراً إن من إساءة فهم الدين أن يرفع المرء قيمة الإيمان التقليدى على حساب الأخلاق ، لأنه - ولو أن الإيمان ضرورى لجميع المسيحيين - يمكن أن يعلن الإنسان بحق أن الأخلاق تسمو على الإيمان من عدة مظاهر .

مادة الاعتدال

الاعتدال هو اسم مؤنث (فى الفرنسية) معناه التوسط . ويستعمل فى الأخلاق ، وهو فى معناه العام



تراث الإنسانية

سلسلة تناول التعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

الطبقات الكبرى لابن سعد

بقلم الأستاذ إبراهيم الإبياري

العدالة لجون حالزورنى

بقلم الدكتور عزيز سليمان

علم النفس الفردي لآلفرد إدلر

بقلم الدكتور أحمد فايق

مانون ليسكو لپريثو

بقلم الدكتورة كوثر عبد السلام

شكنتلا لكاليداس

بقلم الأستاذ محمد إسماعيل الندوى

تداعى الغرب لأوزدالد شبنجلر

بقلم الأستاذ فؤاد محمد شبل

يشرف على تحريرها

أحمد رياض تركي د. عبد الحليم منصر

تركى نجيب محمود عاصم كدحم

إبراهيم تركى فخر شيد إبراهيم الإبياري

المجلد الثالث

٨

الطبقات الكبرى لابن سعد

بمستم
الاستاذ ابراهيم اليازجي

تمهيد

غير أن الأمم مع هذه العهود المتخلفة لا تنسح رؤوسها لوعى شامل ، ولا يقوى حفاظها لحفظ كامل ، ولا تنأى لرواتها رواية صحيحة ، ولا تسلم أخبار أخبارها من الزيف ، لأن الأمر يكون بينهم على إطلاقه لا رعاية ضابطة من ورائه . ثم إن هذه الأمم في تخلفها لا تعنى إلا بحفظ المشوق المثير العجيب ، وإن جانب الحقيقة شيئاً ما .

وعرب الحجاز الذين عاشوا بدواً زمناً طويلاً خضعوا لهذا كله ، فوعوا في رؤوسهم ما تحليه عليهم البيئة من تعرف أماكن الجذب والخصب ، وتحفزهم إليه الطبيعة من النظر في مظاهر السماء ومواقع النجوم ، وهم مع ذلك كلفوا من هذا كله بشيء وفرطوا في شيء ، وبقي ما تعبى الرؤوس من ذلك أخباراً يلقيها راو عن راو حتى أظلم الإسلام ، فإذا هم بين يدي جديد كاد ينسيهم القديم ، وإذا هم في شغل بهذا الجديد مع الكثير من وقتهم ، لا يلتفتون لهذا القديم إلا في القليل من وقتهم .

ومرويات الأمم إذا استصفيت كانت ألصق بالتاريخ منها بأى شيء آخر ، لا سيما إذا كانت هذه الأمم متبعية لم تدخل في حضارة ، شأن عرب الحجاز ،

لقد عرف العرب الكتابة قبل الإسلام بزمان طويل ، ولا تزال نقوش الحميريين في اليمن جنوباً ، بالخط المسند ، ونقوش الأنباط في الشمال بالخط النبطي ، تؤكد تلك القضية .

غير أن الذى لا شك فيه أن عرب الحجاز ، لما غلب عليهم من بدادة ، أخذوا في الكتابة بأخرة . وآثارهم تشير إلى أنهم لم يعرفوا الكتابة إلا قبيل الإسلام وقد أظلمهم الإسلام والكتاب بينهم معدودون ، وحين أخذوا ينتقلون بالإسلام من بدادة إلى حضارة أخذوا يقبلون على الكتابة ، وأخذوا يفيدون من الكتابة إفادة الأمم المتحضرة ، قدنوا بها كل ما لهم من مظاهر الحياة .

والأمم حين تبدى فلا تملك أن تكتب تملك أن تختزن في رؤوسها أخبارها ، وسرعان ما ينشأ بينها حفاظ يكونون زواة وإخباريين ، يعيشون على اتصال بالحياة ، ينقل راو عن راو ، ومخبر عن مخبر ، على صور تختلف باختلاف الأمم بيئة وطبيعة وكلفاً وتفريطاً .

فروياتها كلها تاريخ ، وما عداه يكاد يكون ظلالة له .
فهؤلاء العرب الحجازيون كان التاريخ علمهم الأول ، تضبطه لهم الرواية ، ويحفظه لهم الأدب شعراً ونثراً ، ما وسعه هذا الحفظ . وكانت تلك طبيعة الحياة ، فالتناس ما عاشوا في بيئة معنيون فيها بشيئين : بحياتهم وما يتصل بها من أحداث ، منجذبون إلى ما كان للسلف أكثر من انجذابهم إلى ما حولهم ، ثم هم يعنون إلى جانب هذا بمظاهر الأرض التي تظلمهم والسما التي تظلمهم ، يتناقلون ذلك أخباراً أكثر مما يتناقلونه علماً .

وهكذا كان علم التاريخ علماً قديماً يقدم الأمة العربية ، كما كان علم الأرض وعلم السماء علمين قديمين أيضاً يقدمها ، ولكنهما كانا علمين على صورة أولى . وعلى حين كان يستند علم التاريخ إلى الرواية كان يستند علم الأرض وعلم السماء إلى التجربة ، ولقد كانت التجارب يعوزها كثير من وسائل العلم الحديث ، لهذا عاشت تلك التجارب قاصرة على وسائلها البدائية : وكانت الرواية تقوم على الحفظ في الأكثر والتحرى في الأقل . ولقد عاشت البيئة العربية القديمة لهذا الحفظ ولكنها لم تعيش لهذا التحري ، لا سيما فيما انتقل إليها عبر قرون صحيحة .

وعلى هذا عاش رواة التاريخ من العرب القدامى ، وعاش علم التاريخ معهم تقيده الرواية ولا يضبطه التحري .

وحين انتقل العرب من أمة جاهلة إلى أمة مسلمة ، ومن أمة بادية إلى أمة متحضرة ، أطرحت تاريخها الماضي شيئاً وأقبلت على تاريخها الحاضر ، وكما روت الماضي أخذت تروى الحاضر ، غير أنه كان ثمة خلاف ، فهي مع الماضي كانت روايتها تفقد السند المتصل ، وهي مع حاضرها وجدت السند الصحيح المتصل ، ثم هي مع ماضيها كان المروى لا يعرف هذه الطرق المختلفة في الرواية .

وهذين الجديدين اللذين دخلا على علم التاريخ مع الإسلام نشأ التحري الذي كان علم التاريخ يفقده من قبل ، وأخذ الناظر في المروى يبنى تحريه على دراسة رجال السند الواحد ، ثم يبنى تحريه على موازنة ما انتهى إليه من أسانيد مختلفة .

وهكذا دخل علم التاريخ في مرحلة جديدة ، اكتسب بها صفة العلم بعد أن لم يكن يملك هذه الصفة : ولقد عاش التاريخ مع ظهور الإسلام كما عاش قبل الإسلام أخباراً تروى ، ولكن مع هذا الفرق الذي بينته لك ، وعاش رواية تعتمد كما قلت لك على السند المتصل وعلى الموازنة بين الطرق المختلفة في الرواية ، ولم يلتفت إلى تدوينه لأن الأمة العربية كانت معنية بما يتصل بكتاب الله ، ففرغت له ، ولم يكن بالشئ اليسير .

وكان علم التاريخ في أكثره يتصل بمآثر الرجال ويدور حول بطولاتهم ، وكان هو وعلم الأنساب مجتمعان في مواطن كثيرة ، يكرر بعضها بعضاً .

نقرأ ذلك في اللقاء الذي كان بين أبي بكر الصديق ودغفل بن حنظلة ، وكان كلاهما نساباً ، وأكاد أقول أن كلا منهما كان في هذا الحديث مؤرخاً أكثر منه نساباً ، فلقد كان أبو بكر يسأل دغفلاً عن بطون قومه من ربيعة ، ويجيب دغفل ويعقب أبو بكر بذكر النابه في كل بطن وما نبه به . وكذلك فعل دغفل مع أبي بكر حين سأله عن بطون قومه من قريش ، فلقد كان يعقب هو الآخر حين يجيب أبو بكر ، يذكر النابه من كل بطن وما نبه به^(١) .

ونجمل إلى أنه لم يكن ثمة تاريخ لا يدخله نسب ولا نسب لا يدخله تاريخ ، وأن هذين العلمين نشأ مزوجين ، وغلب عليهما أولاً اسم النسب ولم يغلب

(١) نهاية الأرب لفلستى (٨ - ٩) بتحقيقى .

عليهما اسم التاريخ ، لأن تعرف الآباء كان قبل تعرف الأبناء .

وحين وضعت الأمة العربية رجلها على الطريق مع الإسلام ، وأصبحت أمة تعزى إلى أنبائها وإلى آبائها، بدا هذا الانفصال وبدعوا صفحتهم التاريخية بصفحة الرسول وصفحاتهم مع الرسول .

والذى لم يستو لعرب الحجاز إلا أخيراً كان قد استوى لعرب الجنوب من قبل ، وحين علم عرب الحجاز علم التاريخ رغبوا إليه واستمعوا لرواة التاريخ يروونه بمهجه المتميز عن منهجهم القديم .

ويحدثنا المسعودى أن معاوية بن أبى سفيان كان يجلس لأصحاب الأخبار فى كل ليلة بعد العشاء إلى ثلث الليل فيقصون عليه سير الملوك وأخبار الحروب^(١) ويحدثنا ابن النديم أن معاوية استقدم من صنعاء اليمن عبيد بن شربة وسأله عن الأخبار المتقدمة ، ثم أمره أن يدون له ذلك فى كتاب^(٢) .

غير أن البيئة الحجازية لم تكن معدمة الإعدام كله من مثل هؤلاء الرجال الذين نبثوا فى الجنوب أو الشمال حيث الحضارة ، فلقد كان فى المدينة كعب الأبحار (٣٢٥ هـ) ، ويحكى عنه أنه كان عنده كثير من أخبار الأمم الغابرة ، وإليه تنهى نقول كثيرة نقرأها فى كتب التاريخ ، ولكننا على هذا لا نظنه بلغ مبلغ عبيد بن شربة .

وكانت هذه نشأة علم التاريخ متميزاً عن الأنساب ، وبدأ العرب - أو الأمويون على الأصح ، إذ فى أيامهم كان هذا التميز - يسمون هذا العلم علم أخبار الماضين ، وكان الكتاب الذى وضعه عبيد بن شربة لمعاوية هو أخبار عبيد بن شربة ، وقد طبع فى حيدر آباد سنة ١٣٤٧ هـ . وامتدت الحياة بعبيد بن شربة إلى أيام عبد الملك بن مروان ، فلقد كانت وفاته سنة ٦٧ هـ .

وكان هذا التاريخ الحافل الذى دخل على العرب بدخول الإسلام مادة حاضرة يعوزها التدوين ، وما إن استبان لهم هذا التدوين التاريخي المتميز على يد عبيد بن شربة حتى التفتوا إلى ما بين أيديهم يدونونه .

لم يرجع العرب إلى قديمهم فى التاريخ - أى إلى ما قبل الإسلام - لأن هذا القديم كان - كما قلت - يحمل علم الأنساب عنه ، ثم لإنهم بين يدي تاريخ حافل ملأ عليهم الفكر والوقت ، ثم هو إسلاميون يحبون العلم فى خدمة الدين ، من أجل هذا كله بدأوا تأريخهم بما كان للرسول . وإذا كانت أيامهم فى الجاهلية هى أحيا ما فى أذهانهم وأروع ما يلقاهم إلى تاريخهم ، كانت الغزوات - أعنى غزوات الرسول - أحيا ما بين أيديهم وأروع ما يلتفتون إليه .

فنجده أبان بن عثمان (١٠٥ هـ) يقبل على جمع هذه المغازى ويكون شيخاً من شيوخها ، لم ينته إلينا كتاب ألفه فى ذلك ، ولكننا نرى ابن سعد وهو يترجم للمغيرة بن عبد الرحمن يقول : كان ثقة قليل الحديث ، إلا مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أخذها من أبان بن عثمان ، فكان كثيراً ما تقرأ عليه ويأمرنا بتعليمها^(١) .

ونجد مع أبان بن عثمان شيخاً آخر كان إليه الكثير من أخبار المغازى هو عروة بن الزبير (٩٤ هـ) . وهو وإن لم يترك لنا كتاباً فى هذا غير أننا نجد نقولا كثيرة عنه خاصة بالمغازى يرفعها إليه ابن اسحاق والواقدي والطبرى .

وينضم إلى هذين الشيخين - أبان وعروة - شيخ ثالث من شيوخ المغازى ، هـ شرحبيل بن سعد (١٢٣ هـ) يقول ابن حجر عنه : ولم يكن أحد أعلم بالمغازى والبسرين منه^(٢) .

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (٥ : ١٥٦) .

(٢) تهذيب التهذيب (٤ : ٢٢١) .

(١) مروج الذهب (٢ : ٥٢) .

(٢) الفهرست (١٢٢) طبعة مصر .

ثم نجد إلى جانب هؤلاء الذين عاشوا رواة للمغازي ولم يؤثر لهم فيها كتاب ، رجلاً آخر عاش غير بعيد من هؤلاء الثلاثة ، ولكنه عاش للتدوين أكثر مما عاش للرواية ، وهذا الرجل هو وهب بن منبه (١١٠ هـ) . إذن فلقد كان وهب يملك ما لا يملكه زملاؤه من أهل المدينة ، وكما وضع عبيد بن شربة كتاباً في أخبار الغابرين وضع وهب كتاباً في المبتدأ ، كما وضع كتاباً في ملوك حمير ، وهذا لأن وهباً كان من اليمن أصلاً . ثم كانت له جولات في المغازي .

يقول حاجي خليفة عند الكلام على مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويقال : إن أول من صنف فيها عروة بن الزبير وجمعها أيضاً وهب بن منبه^(١) .

ولقد وجد « بيكر » (Beker) بين مجموعة أوراق بردى « شت رينهاردت » المحفوظة الآن في « هيدلبرج » قطعة من هذا الكتاب كتاب المغازي المنسوب إلى وهب بن منبه^(٢) .

ثم تتابع المشتغلون بالتاريخ - وفي عبارة أصح - المشتغلون بالمغازي رواة ومدونين ، منهم : عاصم بن عمر (١١٩ هـ) وقد أمره عمر بن عبد العزيز حين وفد عليه أن يجلس في مسجد دمشق فيحدث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة^(٣) .

ومنهم : الزهرى محمد بن مسلم (١٢٤ هـ) . والرواة يروون عنه شيئاً كثيراً .

وعند الزهرى يبدأ نوع من التحول ، فترى التاريخ يتسع للدراسة أشمل ، وهي دراسة السير . فأبو الفرج الأصفهاني يروي أن خالد بن عبد الله القسري أمر الزهرى بوضع كتاب في السير^(٤) .

والاشتغال بالسير ، كان لا يعنى إهمال المغازي أو التخفيف من العناية بها ، بل كان يعنى ضم مزيد إلى المغازي ، وهذا المزيد كان يشمل الحياة كلها ما جاء قبل المغازي وما جاء معها وما جاء بعدها .

وعلى الرغم من مجيء الكتب الجديدة على هذا النهج الجديد المتضمن للسيرة ، فقد ظل الناظرون في هذه الكتب يغلبون عليها الاسم الأول ، لا يسمونها كتب سير ، ولكن يسمونها كتب مغازي ..

فلقد ألف موسى بن عقبة (١٤١ هـ) بعد الزهرى كتاباً في السيرة ، نشر قطعة منه بخار سنة ١٩٠٤ ، وفي هذه القطعة نقرأ شيئاً عن الهجرة ، كما نقرأ فيما اقتبس ابن سعد في كتابه الطبقات من كتاب موسى هذا شيئاً عن عدد المهاجرين إلى الحبشة والمشاركين في بيعتي العقبة^(١) . وهذا وذاك يشير إلى أن كتاب موسى كان كتاب سيرة . ولكننا على الرغم من هذا نرى مالك بن أنس يقول في كتاب موسى : هذا : عليكم بمغازي موسى بن عقبة^(٢) .

وكذلك ألف معمر بن راشد (١٥٤ هـ) كتاباً يذكر ابن النديم أنه في المغازي^(٣) . والكتاب فيه تاريخ لحياة الرسول قبل الهجرة^(٤) .

ومن بعد موسى بن عقبة ومعمر بن راشد نجد أن محمد بن اسحاق (١٥١ هـ) له كتاب يسمى : « كتاب المغازي »^(٥) . والكتاب يضم أجزاء ثلاثة : المبتدأ والبعث والمغازي ، فهو هذا ألصق بالسيرة منه بالمغازي ، إلا أن اسم المغازي كان لا يزال غالباً على الرغم من هذا التحول في التأليف التاريخي الذي بدأ بالزهرى :

(١) اتليفات (٢ : ١ : ٣ : ١) .

(٢) تهذيب التهذيب (١٠ : ٣٦١) .

(٣) الفهرست (ص : ١٢٨) .

(٤) الأعلام النفيسة لأبن رسته (ص : ٦٣) .

(٥) الطبقات (٦ : ٢٧٦) .

(١) كشف الظنون (٢ : ١٧٤٦ - ١٧٤٧) .

(٢) المغازي الأول ومؤلفوها . تأليف هورنر ترجمة

د . حسين نصار (ص : ٣٤) .

(٣) تهذيب التهذيب (٥ : ٥٣) .

(٤) الأغاني (١٩ : ٥٩) طبعة بولاق .

ويذكر ابن النديم لأبي معشر نجيح السندی (١٧٠ هـ) كتاباً اسمه كتاب المغازي^(١) ونحن نرجع إلى ابن سعد في نقوله عن أبي معشر نجد أنها أخباراً تتصل بحياة النبي كلها^(٢).

وما نظن المشتغلين الأول بالتاريخ حين خرجوا إلى غم مزبد إلى المغازي ليخرجوا إلى التأليف في السيرة عامة وقفوا عند هذه ، بل لقد رأينا إلى جانبهم من اشتغلوا بموضوعات في التاريخ منها العام ومنها الخاص ، وأخذ هذا العلم التاريخي يعرض نفسه بمعانيه الواسعة .

فنرى أبا مخنف لوط بن يحيى (١٥٧ هـ) يموت عن كتب مختلفة في التاريخ ، منها : كتاب الردة ، وكتاب فتوح الشام ، وكتاب فتوح العراق ، وكتاب الجمل ، وكتاب صفين .

ونرى اسحاق بن بشر يؤلف : كتاب الجمل ، وكتاب الألوية ، وكتاب صفين ، وكتاب حفر زمزم :

كما نرى نصر بن مزاحم (٢١٢ هـ) يترك كتاباً منها : كتاب الغارات ، كتاب صفين ، كتاب الجمل ، كتاب مقتل الحسين .

وهذه الكتب وإن لم تكن عن مغازي الرسول فهي عما يشبه تلك المغازي في جملتها . وهذا يؤكد لك ما سقناه قبل من استئثار فكرة المغازي بتفكير المؤرخين من قبل الإسلام ومن بعده :

ثم نرى هذا التأليف التاريخي يتسع فيما يتصل بالجانب الخاص ، ونعني به الحديث عن شخص بعينه ، وإذا هو يعرض لمجموعات بعينها .

فيؤلف الهيثم بن عدي (٢٠٧ هـ) كتاب المعمرين ، وكتاب الوفود ، وكتاب ولادة الكوفة .

وتملئ هذه الفكرة - أعني فكرة جمع أفراد

تنظمهم صفة - فكرة قريبة منها : وهي جمع أفراد تنظمهم طبقات السنين .

فيؤلف الهيثم كتاب طبقات الفقهاء والمحدثين : وكتاب طبقات من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة .

وكان الهيثم بهذا أول من ابتدئ هذا التاريخ الطبقي ، وجاء على أثره - أو معه - الواقدي محمد بن عمر (٢٠٧ هـ) ، ثم جاء بعدهما رجلا آخران ضمهما عصر واحد ، وهما : ابن سعد كاتب الواقدي ، وخليفة ابن خياط ، وكلاهما مات في سنة ٢٣٠ هـ .

وأرى لزماً أن أفصل لك الحديث شيئاً عن الواقدي ، فلقد كان أستاذ ابن سعد ، وكان ابن سعد كاتبه ، ولقد عاش ابن سعد في ظل الواقدي نحواً من عشرين عاماً على الأقل يكتب له .

وابن سعد يروى عن شيخه الواقدي أنه ولد بالمدينة سنة ١٣٠ هـ ، أي في خلافة مروان الثاني^(١) .

كما يروى ابن سعد أيضاً عن شيخه الواقدي أن الرشيد حين زار المدينة في حجه - يعني جحته الثانية - وكان ذلك سنة ١٨٠ هـ^(٢) - طلب من يحيى بن خالد أن يطلب له رجلاً عارفاً بالمدينة ومشاهداً . فأنهى يحيى إلى الواقدي ، ووصله بالرشيد :

ولقد انفصل الواقدي بالرشيد عن طريق يحيى البرمكي ، وولاه الرشيد القضاء بشرقي بغداد ، كما يذكر ابن خلكان في ترجمة الواقدي^(٣) .

ولا ندرى كم لبث الواقدي في القضاء أيام الرشيد ، ولكننا نكاد نجزم أنه لم يرح القضاء إلا حين نكب الرشيد البرامكة ، وكان ذلك سنة ١٨٧ هـ ، نفيد هذه من قول الواقدي وهو يحكي رحلته إلى يحيى من المدينة وما كان

(١) الطبقات (٥ : ١ ، ٣ ، ٧ : ٧٧) .

(٢) الطبري (ق ٣ ص : ٦٠٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٧٢٤) .

(١) الفهرست (ص ١٧٦) .

(٢) الطبقات (٢ : ١ ، ٣ : ٢١) .

من ينجي له فهو يقول : وأمر بتجهيزي فشحخت إلى
المدينة فقضيت ديني ثم رجعت إليه فلم أزل في ناحيته^(١)

ونفيد من المراجع تلميحاً لا تصريحاً أن الواقدي
خرج من بغداد بعد نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ واجماً
إلى المدينة ، وأنه بقي بالمدينة إلى أوائل سنة ٢٠٤ هـ ثم
عاد إلى بغداد ليلى القضاء بعسكر المهدي للمأمون ،
وأنه بقي على القضاء للمأمون إلى أن مات سنة ٢٠٧ هـ .

محمد بن سعد

وفي البصرة وفي عام ثمانية وستين ومائة (١٦٨ هـ)
ولد محمد بن سعد بن منيع ، لم ينص على ذلك نص
صراحة .

وفي بغداد سنة ٢٣٠ هـ توفي ابن سعد . نذكر هذا
الترجمة التي وردت له في كتاب الطبقات^(٢) ، والتي
أضافها تلميذه ، كما سترى بعد عند الكلام على الكتاب ،
كما يذكره ابن النديم (٣٨٥ هـ) والخطيب البغدادي
(٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨١ هـ) والذهبي (٨٧٤ هـ)
وابن حجر (٨٥٢ هـ) وابن تقي بردي (٨٧٤ هـ) .
وحين يذكر هؤلاء سنة وفاته هذه ، أعنى سنة
٢٣٠ هـ ، متفقين عليها ، يذكرون أنه مات عن
اثنين وستين سنة .

واتفاق هؤلاء على سنة وفاته وعلى سني عمره
ينص في غير صراحة ، كما قلت لك ، على أن مولده
كان قريباً من سنة ١٦٨ هـ .

غير أنا نجد بعد هذا رجلين أولهما ابن أبي هاشم
الرازي (٣٢٧ هـ) وثانيهما الصفدي (٧٦٨ هـ)
مخالفاً هذا الاجماع . فيذكر ابن أبي هاشم أنه مات
سنة ٢٣٦ هـ ، وهو حين يذكر هذا لا يذكر سني عمره
التي عاشها ، ويذكر الصفدي أنه مات سنة ٢٢٢ هـ ،
ثم يتفق مع السابقين في أنه عاش اثنين وستين سنة .
والصفدي حين يذكر سنة وفاته يذكرها غير قاطع
فيقول : على خلاف في ذلك . وعبارة الصفدي هذه

ويقول ابن خلكان : وتولى القضاء بشرقي بغداد -
يعنى ولايته الأولى ، ثم يقول : وولاه المأمون القضاء
بعسكر المهدي أربع سنين^(٣) .

ولا يمنع هذا من أن تكون له رحلات قصيرة إلى
أماكن قريبة ، فلقد دلتنا رحلته إلى بغداد ، التي وصفها
ابن سعد وهو يترجم له ، وابن خلكان في ترجمته له
وفي ترجمته ليحيى ، أن الرجل كان ضيق الحال
لا يقوى على الأسفار .

فلقد عاش الواقدي في المدينة إلى سنة ١٨٠ هـ ،
ولا يمنع هذا من أن تكون له رحلات قصيرة إلى
أماكن قريبة ، فلقد دلتنا رحلته إلى بغداد ، التي وصفها
ابن سعد وهو يترجم له ، وابن خلكان في ترجمته له
وفي ترجمته ليحيى ، أن الرجل كان ضيق الحال
لا يقوى على الأسفار .

ثم كانت نقلة الواقدي إلى العراق بعد سنة ١٨٠ هـ
وفي العراق بقي إلى سنة ١٨٧ هـ ، وهي السنة التي
نكب فيها البرامكة ، ثم كان ما كان من عودته إلى
المدينة ثم عودته إلى بغداد كما قدمنا .

ولقد مات الواقدي عن ثمانية وسبعين عاماً أنفقها
في الدرس والتحصيل ثم التأليف ، يعدون له نحواً من
ثلاثين كتاباً ، منها ست في علوم الدين ، وسائرهما
في التاريخ .

وابن النديم يذكر أن الرجل خلف بعد وفاته مكتبة

(١) وفيات الأعيان ، ترجمة يحيى (٣ : ٢٢٢) .

(٢) الطبقات (٥ : ٢١٥) .

(٣) وفيات الأعيان (٢ : ٢٢٦) .

(١) الطبقات (ق : ٧ : ٢ : ص : ٩٩) .

تشير إلى أن ثمة مراجع قبله ذكرت غير ما ذكره الصفدي ، وكان ما اختاره هو الراجح ، ولكنه لم يشر إلى مراجعه هذه التي أخذ عنها والتي نظر فيها .
ولقد رأينا ما وقع لنا من هذه المراجع لا يشر خلافاً البتة حول العام الذي توفي فيه ابن سعد . والغريب أن الصفدي نقل عن البغدادي ، والبغدادي كما رأيت لم يختلف في وفاة ابن سعد .

ونكاد لهذا لا نلقى بالا لما ذكره الصفدي ، فهو مسبق برجال أربعة لم صفهم ، وهم ابن التميمي والبغدادي وابن خلكان والذهبي ، وكلهم مجمعون على أن وفاة ابن سعد كانت سنة ٢٣٠ هـ ، وقبل هؤلاء تلك الترجمة التي انضمت إلى الطبقات ، وكتابتها لا شك كان ألصق بحياة ابن سعد من غيره .

وما نحب أن نقول أن ثمة تراجم جاءت في الطبقات كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٢٢ هـ ، وهي السنة التي ختم بها الصفدي حياة ابن سعد ، فهناك تراجم أخرى كانت وفيات أصحابها بعد سنة ٢٣٠ هـ ، ومنهم من كانت وفاته سنة ٢٣٨ هـ مثل محمد بن بكار^(١) ، فهذا دليل لا يذغ .

وإذا كنا قد ملكنا أن نطرح كلام الصفدي لتأخره ولتلك الأسباب التي قدمها ، فانا نجد ابن أبي حاتم من المتقدمين ، ونجده أقرب المؤرخين عصرأ إلى ابن سعد . ونحن قد دفعنا قول الصفدي من غير نظر إلى الوفيات ، ونستطيع هنا أن ندفع قول ابن أبي حاتم مع النظر إلى الوفيات . فانا نرى أن ابن أبي حاتم وقع على وفاة من تلك الوفيات المتأخرة عن سنة ٢٣٠ هـ في كتاب الطبقات ، وكانت تلك الوفاة من وفيات سنة ٢٣٦ هـ . وكتاب الطبقات يضم من هذا النوع أكثر من رجل ، منهم : أحمد بن إبراهيم الموصلي ، وكانت وفاته سنة ٢٣٦ هـ^(٢) ، وحين وقع ابن أبي

حاتم على هذه مد حياة ابن سعد إلى تلك السنة ، ونحال أنه لو وقع على أخرى متخلفة عن هذا العام لمد حياة ابن سعد إليها .

نقول هذا عن ابن أبي حاتم لأنه لم يسق الكثير عن ابن سعد مما يدل على أنه كان قليل العلم به .

ونعود بعد هذا إلى نسب ابن سعد فنقول : إلى « منيع » ينتهي نسب هذا الشيخ ، ولا نجد بين الذين ترجموا له من زاد بعد « منيع » رجلاً آخر .

وإذا عرفنا أن ولاء ابن سعد كان إلى الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي ، عرفنا أن الرجل لم يكن يضرب بنسب في قبيلة من القبائل .

وهذا الولاء أفاده ابن سعد عن جده « منيع » الذي كان مولى للحسين بن عبدالله ، ثم عن أبيه « سعد » ، الذي أظله هذا الولاء أيضاً ، ولقد كانت وفاة الحسين بين سنتي ١٤٠ هـ ، ١٤١ هـ . ولا ندري متى ولد الحسين ، غير أنا إذا ذكرنا أن مولد محمد بن سعد كان سنة ١٦٨ هـ أدركنا أن حياة الحسين أظلت جد ابن سعد وأباه .

ويذكر لنا ابن سعد وهو يترجم لعبدالله بن عبيدالله ، والد الحسين ، أنه بوفاة الحسين وبوفاة أخيه الحسن ، انقرض هذا الفرع من أولاد عبدالله ابن عبيدالله .

وإذا كانت وفاة الحسين سنة ١٤١ هـ دللتنا هذه على أن ولاء ابن سعد انقطع منذ هذا العام ، ولم يبق لمحمد بن سعد منه إلا اسمه .

غير أنا نجد ابن خلكان ينسب محمد بن سعد إلى بني زهرة فيقول : أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري ، كاتب الواقدي .

ولا ندري من أين جاء هذا اللقب . ونكاد نشك أنها من إضافة ناسخ أضافها إلى العنوان . ولعله التبس

(١) الطبقات (ق : ٧ ج ٢ ص ٨٧) .

(٢) الطبقات (ق : ٧ ج ٢ ص ٩٦) .

عليه محمد بن سعد هذا بمحمد بن سعد بن أبي وقاص الزهري . ولقد جاءت ترجمته في إثر ترجمة ابن سعد : والذي يؤيدنا في هذا الشك أن ابن خلكان لم يعرض لهذه النسبة وهو يترجم لابن سعد ، وإنما عرض للكلام على ولائه للحسين بن عبدالله ، ومن أسلوب ابن خلكان أن يعرض لمثل هذه الأشياء التي تتصل بنسب المترجم .

وقد عرفت أن محمد بن سعد ولد بالبصرة ، وأن مولده كان سنة ١٦٨ هـ . وما إن استوى على قدميه وأخذ في طلب العلم حتى كانت له رحلات ، وليس في وسعنا أن نخصبها له ونتبعها مع مراحل عمره ، غير أننا نجد وهو يترجم لأبي علقمة الفروي عبدالله بن محمد ، يقول : ولكنه عمر حتى لقيناه سنة تسع وثمانين ومائة بالمدينة .

إذن فلقد كان ابن سعد بالمدينة سنة تسع وثمانين ومائة ، لا ندري هل كان حلوله بها هذه السنة أم كان قبل ذلك ؟ ولكننا نقف عند هذه لفظة شيئاً يتصل بصلة ابن سعد بشيخه الواقدي :

فلقد مر بك أن الواقدي رجع عن الرقة إلى المدينة بعد سنة ١٨٧ هـ ، وأنه — أعني الواقدي — بقي بالمدينة إلى ما قبل أوائل عام ٢٠٤ هـ .

ونحب أن نخرج من هذه إلى أن لقاء ابن سعد الأول لشيوخه الواقدي كان بالمدينة ، وأن هذا اللقاء كان في هذه الفترة التي عاشها الواقدي في المدينة بين القضاءين : قضاء الرشيد وقضاء المأمون .

وما نظن ابن سعد لقي الواقدي في بغداد قبل هذا العام لشيء واحد ، وهو أن ابن سعد وهو ينقل حديث الرحلة الأولى للواقدي إلى بغداد يقول : « حدثني أحمد ابن مسبح قال : حدثني عبدالله بن عبيدالله قال : قال لي الواقدي » . وإذا ما أخذ ينقل حديث حياة

الواقدي الثانية قال : أخبرني ، وهو يعني الواقدي :

ومنذ أن عرف ابن سعد شيخه الواقدي في المدينة لم ينفصل عنه إلى أن مات ، وهذه تعني أنه حين رحل الواقدي عن المدينة في رحلته الثانية إلى بغداد رحل معه ابن سعد .

والغريب أن ابن سعد ، قد ترجم لشيخه الواقدي مرتين مرة مع أهل المدينة ، ومرة مع أهل بغداد ، ولم يذكر شيئاً عن صلته به : متى لقيه ؟ وأين لقيه ؟ وكـم سنة صحبه ؟

ولولا تلك الإشارات التي تحدثنا عن نقله عنه ، والتي وردت كثيراً في كتاب الطبقات الذي سنحدثك عنه ، ما علمنا شيئاً عن هذه الصلة .

ولقد حدثنا عنها البغدادي (٤٦٣ هـ) وهو يترجم لابن سعد وقال : الذين اجتمعت عندهم كتب الواقدي — وقد مرت بك — أربعة أنفس ، محمد بن سعد الكاتب أولهم :

ثم يقول : وفيها — أي سنة ثلاثين ومائتين — مات محمد بن سعد كاتب الواقدي .

وهذا الخبر يرويه ابن خلكان أيضاً (٦٨١ هـ) غير أنه يقول : أولم كاتبه محمد بن سعد .

ثم يقول البغدادي : كان أحمد بن حنبل يوجه في كل جمعة بحنبل بن اسحاق إلى ابن سعد يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي ينظر فيهما إلى الجمعة الأخرى ثم يردهما يأخذ غيرهما .

وهذا الخبر يرويه ابن حجر (٨٥٢ هـ) أيضاً .

وهذه الصفة التي أضيفت إلى ابن سعد واشتهر بها ، وهي كاتب الواقدي ، وأثبتها له ابن أبي حاتم (٣٢٧ هـ) والبغدادي (٤٦٣ هـ) وابن خلكان (٦٨٩ هـ) والذهبي (٧٤٨ هـ) والصفدي (٧٦٤ هـ) وابن حجر

(١) الطبقات (٥ : ٢١٤) .

(٢) الطبقات (٧ : ٧٧) .

(١) الطبقات (٥ : ٢١٤) .

(٨٨٥٢) وابن تغري بردى (٨٨٧٤) والسخاوى (٨٩٠٢)؛ لم يصرح بها ابن النديم (٣٨٥) وهو يترجم لابن سعد ونراه يقول : من أصحاب الواقدي روى عنه، وألف كتبه من تصنيفات الواقدي . ولا نجد لها ذكراً إلا في العنوان، وهو « محمد بن سعد كاتب الواقدي » .

ونجد إلى جانب ابن النديم تلك الترجمة التي جاءت في كتاب الطبقات تهجم لابن سعد ، وعنوانها : « محمد بن سعد صاحب الواقدي » . وليس فيها بعد هذا ذكر لتلك الصفة من قرب أو من بعد .

وما من شك في أن هذه الترجمة التي تضمنها الطبقات تسبق غيرها ، ووضعها كان ألحق بابن سعد ممن أتوا بعده . وهذه تدلنا على أن صفة ابن سعد بكتاب الواقدي جاءت متأخرة ، وأقدم من سبق بها ابن أبي حاتم كما رأيت . ولا ندرى هل هي من إبداعه أم كان مسبوقاً لها ، فليس ثمة ما يفسرها غير ما مر بك من توجيه أحمد بن حنبل إلى ابن سعد بحنبل ابن اصحاق، يأخذ منه جزأين من حديث الواقدي . فقد تدل هذه على قيام ابن سعد بالكتابة للواقدي ، وكان هذا الحديث مما كتبه ابن سعد له .

غير أن ثمة شيئاً مريبك يدفعها ، وهو أن ابن سعد استأثر بالخط الأوفر من كتب الواقدي ، وقد يكون هذا الحديث مما وقع في حظ ابن سعد من كتب الواقدي .

وهكذا سوف تظل هذه الصفة يعوزها ما يؤيدها إلى أن نجد ما يشير صراحة إلى أن ابن سعد كتب للواقدي . أما هذه الرواية التي يرويها ابن سعد عن شيخه الواقدي فلا تؤيد هذه الصفة ، بدليل أن ثمة كثيراً رويوا عن الواقدي ولم نجد منهم من اتصف بهذه الصفة .

والذين أروخوا لابن سعد يجمعون جميعاً على أنه عدل صدوق عالم واسع الاطلاع .

يقول عنه ابن أبي حاتم (٣٢٧) في كتابه « الجرح والتعديل » سألت أبي عنه فقال : يصدق . وسأله عن أحاديث فحدثه .

ويقول ابن النديم (٣٨٥) في كتابه « الفهرست » وكان ثقة مستوراً عالماً بأخبار الصحابة والتابعين .

ويقول البغدادي (٤٦٣) في كتابه « تاريخ بغداد » : وكان من أهل الفضل والعلم . ثم يقول : وكان كثير العلم كثير الحديث والرواية وكثير الطلب . ويروى هذا ابن حجر (٨٨٥٢) في كتابه « تهذيب التهذيب » مع شيء من التحوير .

ويقول ابن تغري بردى (٨٨٧٢) في كتابه « النجوم الزاهرة » : كان إماماً فاضلاً عالماً حسن التصانيف .

غير أنا نجد البغدادي يقدم قبل تلك الشهادة التي نقلناها عنه ونقلها عنه ابن حجر حديثاً فيه تجريح لابن سعد . ولكنه لا يتركه دون أن يعقب عليه . يقول البغدادي نقلاً عن الحسين بن فهم : كنت عند مصعب الزبيري فمر بنا يحيى بن معين فقال له مصعب : يا أبا زكريا حدثنا محمد بن سعد الكاتب بكذا وكذا ، وذكر حديثاً - فقال له يحيى : كذب .

ثم يعقب البغدادي بقوله : قلت : ومحمد بن سعد عندنا من أهل العدالة وحديثه يدل على صدقه فإنه يتحرى في كثير من روايته . ولعل مصعباً الزبيري ذكر ليحيى عنه حديثاً من المناكير التي يرويها الواقدي فنسبه إلى الكذب .

ولقد نقل هذه عنه ابن حجر ولم يزد . ويقول السخاوى محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢) في كتابه « الإعلان بالتوبيخ » : وهو ثقة وإن كان شيخه الواقدي ضعيفاً .

وهكذا نراه كلهم مجمعين - كما قلت لك - على توثيقه أولاً ، ثم على علمه وفضله ثانياً : غير ابن النديم

الذي نال منه في رفق . فجعل كل ما صنف من تصنيفات الواقدي .

ثم إن الذين أرخوا له شبه مجمعين على أنه ليس له غير كتابين : الطبقات الكبرى والطبقات الصغرى .

يذكر ذلك ابن خلكان فيقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته .

ثم يقول : وله طبقات أخرى صغرى .

ويقول الذهبي : مصنف الطبقات الكبير والصغير ومصنف التاريخ .

ويقول السخاوي : والطبقات الصغرى والكبرى لابن سعد .

ويقول حاجي خليفه في كتابه « كشف الظنون » : طبقات الصحابة والتابعين لأبي عبد الله محمد بن سعد . كتب أولاً إلى زمانه خمسة عشر مجلداً ثم انتخبه أصغر من ذلك .

ونجد إلى جانب هؤلاء الذين صرحوا بالكتابين آخرين صرحوا بكتاب واحد .

ففي الترجمة التي جاءت في الطبقات عن ابن سعد نجد : وهو الذي ألف هذا الكتاب كتاب الطبقات .

ونجد البغدادى يقول : وصنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين والخلفاء إلى وقته .

ويقول ابن حجر : وصاحب الطبقات .

ويقول ابن تفرى بردى : صنف كتاباً كبيراً في

طبقات الصحابة والتابعين والعلماء إلى وقته .

ثم نجد ابن النديم يقول : وله من الكتب كتاب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم .

وما نظن ابن النديم أراد بهذا غير كتاب الطبقات

الكبرى . وغريبة أن ترد هذه على لسان ابن النديم

فيسمى الكتاب بغير اسمه ، وهذا العلم ميدانه وهو من

أصحابه . وظاهر أن ابن النديم كان يشك في نسبة هذا

الكتاب - كتاب الطبقات - لابن سعد - ويراه للواقدي ،

فقد ذكر من بين مؤلفات الواقدي كتاباً باسم الطبقات ، ولم يذكر مثله لابن سعد .

ويفسر هذه ما جاء على لسان ابن عبد البر

(٤٦٣ هـ) فهو يذكر في مقدمة كتابه « الاستيعاب »

الكتب التي أخذ عنها فيقول : وما كان فيه عن الواقدي ،

وأما كتاب الطبقات له فقرأته على أحمد بن قاسم

التاهرتي عن محمد بن معاوية القرشي عن إبراهيم بن

موسى بن جميل عن محمد بن سعد كاتب الواقدي

عن الواقدي .

ثم يذكر بعد هذا طبقات خليفة بن خياط ولا يشير

إلى طبقات ابن سعد بأية إشارة . ولكن الذي ينكره

ابن عبد البر على ابن سعد يشبه له الذهبي فهو يقول

في سياق ترجمته له : وقد أنبأنا بكتابه الطبقات الكبرى

شيخنا الحافظ شرف الدين الدمياطي من سماعه من ابن

خليل باسناده .

ويشبه له الذهبي مرة أخرى وهو يترجم لابن فهم

تلميذ ابن سعد فيقول : سمع من محمد بن سعد

الكاتب طبقاته .

فال مؤرخون الذين أرخوا لابن سعد بين مثبت له

كتاباً وبين مثبت له كتابين ، لم يخرج على هذا الاجماع

إلا الذهبي حيث أضاف له كتاباً في التاريخ .

ونحب قبل أن نودع حياة ابن سعد التي امتدت

من سنة ١٦٨ هـ ، وهي السنة التي ولد فيها في البصرة ،

إلى سنة ٢٣٠ هـ ، وهي السنة التي مات فيها ببغداد ،

تلك الحياة التي طوت نحوها من اثنين وستين عاماً ،

نحب قبل أن نودع تلك الحياة التي لم تكن بالقصيرة أن

نذكر كيف لم تتمخض هذه الحياة الطويلة إلا عن

كتاب أو اثنين ، على حين حفلت حياة شيخه بكتب

كثيرة قاربت الثلاثين .

(١) تذكرة الحفاظ (٤ : ١٤١٧) .

قد يكون مرجع هذا إلى أن حياة الواقدي أربت على حياة ابن سعد بنحو من خمسة عشر عاماً ، وما خمسة عشر عاماً بقليل .

وقد تكون لأن ابن سعد شغل بالكتابة للواقدي عمراً لم يفرغ فيه لنفسه .

غير أنا لا ننسى أن ابن سعد فرغ لنفسه نحواً من ثلاثة وعشرين عاماً عاشها بعد وفاة شيخه ، فلقد كانت وفاة شيخه سنة ٢٠٧ هـ وكانت وفاة ابن سعد سنة ٢٣٠ هـ .

وما ثلاثة وعشرون عاماً بقليلة لرجل مثل ابن سعد اجتمع له تحصيل في ظل مؤلف جليل هو الواقدي ، ثم اجتمعت له كتب كثيرة آلت إليه من شيخه وفرت عليه الجهد في جمعها .

وإن هذا ليحملنا على القول بأن هذا الرجل اتسعت حياته لأكثر من هذين الكتابين . فقد شهد له بالعلم وهو حافظ على أن يسطره صاحبه ، وشهد له بالصدق ومعه يكون اطمئنان الرجل إلى أن يؤثر عنه ، ولقد عرفت معي صحابته للواقدي ثم مصير أكثر كتب الواقدي إليه .

ويشجعنا على هذه ذلك الغموض الذي أحاط بحياة الرجل ، فلم يكتب عنه إلا القليل ، وكان هذا القليل في كلمات معدودات يكرر بعضها بعضاً .

• • •

كتاب الطبقات الكبرى

وقبل أن أدخل بك إلى الحديث عن كتاب « الطبقات الكبرى » أحب أن أضيف شيئاً إلى ما قلته قبل عن هذا النهج التأليفي الذي بدأه الهيثم بن عدي ، وثني به بعده الواقدي ، ثم جاء من بعدهما خليفة بن خياط وابن سعد ليأخذوا في المنهج نفسه .

فلقد كان المراد بالطبقة أولاً عند أصحاب هذا المنهج : الجماعة الذين تنتظمهم حقبة زمنية محدودة .

والذي أوحى بهذا التقسيم أو بهذا النهج هو ضبط التلقي عن الرسول والرواية عنه ، فثمة صحابة سابقون عاشوا مع الرسول ، وثمة تابعون ، ثم تابعوا التابعين . وكل فئة من هؤلاء تنتظمها أزمته مبكرة أو متأخرة ، وفرق بين صحابي أدرك الرسول بأولى وصاحبي أدركه بآخرة :

فأنت بهذا التقسيم تستطيع أن تحكم في الحديث المروى بالنظرة إلى رواته عن طريق طبقاتهم . ولكي يصح لواضحي هذا المنهج هذا الضبط صحة كاملة جعلوا لكل طبقة زمناً من عشر سنين إلى عشرين . وجعلوا من تضمهم هذه الحقبة الزمنية المحدودة طبقة . وهم كلما ضيقوا في الحد قربوا من الضبط الذي ينشدونه . فإبراهيم مثلاً يجعلون الصحابة اثني عشرة طبقة ، الأولى قدماء السابقين الذين أسلموا بمكة ، ثم أصحاب دار الندوة ، ثم مهاجرة الحبشة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الأولى ، ثم أصحاب العقبة الثانية ، ثم المهاجرون الأولون بين بدر والحديبية ، ثم أهل بيعة الرضوان ، ثم من هاجر بين الحديبية وفتح مكة ، ثم مسلمة الفتح ، ثم الصبيان الذين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع .

فالتبقة على هذا جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ والأخذ عنهم . وقد يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذاك ، وقد يكون شيوخ هذا مماثلين أو مقاربين لشيوخ ذاك ، وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين : بأن يكون الراوي من طبقة لمشايبته لتلك الطبقة من وجه ، أو من طبقة أخرى لمشايبته بها من وجه آخر ، وهذا مثل أنس بن مالك فهو من حيث صحبت النبي صلى الله عليه وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرين بالجنة ، وهو من حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم .

(١) لسان العرب « طبق » .

(٢) كشف الظنون (٢ : ١١٠٣ - ١١٠٤) .

ومن نظر إلى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة ، ومن نظر إليهم باعتبار قدر زائد مثل السبق إلى الإسلام وشهود المشاهد جعلهم طبقات . وهذا ما أخذ به محمد بن سعد في كتاب الطبقات .

وكذلك الحال في التابعين فنظر إليهم باعتبار الأخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة ، ومن نظر إليهم باعتبار اللقاء قسمهم وفق ذلك ، وهذا ما فعله ابن سعد أيضاً^(١) .

فابن سعد كما ترى أضاف إلى المنهج شيئاً كما ترى ، فهو لم يطلق الصحبة إطلاقاً بل قيدها بالسبق إلى الإسلام كما قيدها بشهود المشاهد ، وهو لم يطلق التابعة إطلاقاً بل قيدها باعتبار اللقاء ، ثم هو قد أضاف شيئاً ثالثاً يتصل بهذا التقسيم الزمى فجعل للمكان اعتباراً ، من أجل ذلك تكررت على لسانه بعض التراجم ، فراه يترجم للرجل ترجمة باعتبار زمنه ، وأخرى باعتبار مكانه كما فعل مع شيخه الواقدي ، فقد ترجم له ترجمتين^(٢) ، وقد اضطره هذا إلى أن يطيل مع الأولى ويوجز مع الثانية .

وقد يكون في سرد ما ينتظمه الكتاب ما يزيدك بياناً :

المجلد الأول :

السيرة النبوية .

المجلد الثاني :

المغازي .

المجلد الثالث :

طبقات البدرين من المهاجرين (١٣٤ ترجمة) -

طبقات البدرين من الأنصار (٢٥٩ ترجمة) .

المجلد الرابع :

الطبقة الثانية من المهاجرين والأنصار (٩٨

ترجمة) - الصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة (١٤٣ ترجمة) .

المجلد الخامس :

الطبقة الأولى من أهل المدينة من التابعين (١٤٠

ترجمة) - الطبقة الثانية من أهل المدينة من التابعين

(١٨٤ ترجمة) - من كانوا من الأنصار (٧٣ ترجمة)

- من كانوا من الموالى (٨٤ ترجمة) - الطبقة الثالثة

من أهل المدينة من التابعين (٢٣ ترجمة) - الطبقتان

الرابعة والخامسة ساقتان - الطبقة السادسة (٤٠

ترجمة) - الطبقة السابعة (٣٤ ترجمة) - تسمية من

نزل بمكة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(٥٢ ترجمة) - الطبقة الأولى من أهل مكة ممن روى

عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وغيره (١١ ترجمة)

- الطبقة الثانية (٢٧ ترجمة) - الطبقة الثالثة (٥١

ترجمة) - الطبقة الرابعة (٢٣ ترجمة) - الطبقة

الخامسة (١٩ ترجمة) - تسمية من نزل الطائف من

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٤ ترجمة)

- من كان بالطائف من الفقهاء والمحدثين (٢١ ترجمة)

- تسمية من نزل اليمن من أصحاب رسول الله صلى

الله عليه وسلم (٢٧ ترجمة) من كان باليمن من

المحدثين ، وهؤلاء طبقات :

الطبقة الأولى (٩) - الثانية (١٠) الثالثة (٨)

- الرابعة (٧) - تسمية من نزل بالهامة من أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم (٦) - من كان بالهامة

من الفقهاء والمحدثين (١٣) - تسمية من كانوا

بالبحرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(٢٥) .

المجلد السادس :

طبقات الكوفيين : تسمية من نزل الكوفة من

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها

من التابعين وغيرهم من أهل الفقه والعلم (١٥٠) -

(١) نخبة الفكر ومصطلح أهل الأئمة لابن حجر أحمد بن عل

(٢) الطبقات (٥ : ٣١٤ ، ق : ٢ : ج : ٧ : ص : ٧٧) .

المحدثين (٣) تسمية من نزل بالشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١١٤) - الطبقة الأولى من أهل الشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢٦) - الطبقة الثانية من التابعين بالشام (٢١) - الطبقة الثالثة (٢٧) - الطبقة الرابعة (٢٥) - الطبقة الخامسة (١٨) - الطبقة الثالثة (٩) - الطبقة السابع (٨) - الطبقة الثامنة (٤) - تسمية من نزل الجزيرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - من كان بالجزيرة بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين والتابعين وغيرهم (١٩) - من كان بالعواصم والثغور (١٩) - تسمية من نزل مصر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٣٢) - الطبقة الأولى من أهل مصر بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥) - الطبقة الثانية (١٣) - الطبقة الثالثة (٨) - الطبقة الرابعة (٧) - الطبقة الخامسة (٧) - الطبقة السادسة (٨) - من كان بابل (٨) - من كان بأفريقية (١) - من كان بالأندلس (١) .

المجلد الثامن :

تسمية النساء المسلمات والمهاجرات من قریش والأنصاريات والمبايعات - ذكر أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم - تسمية النساء المسلمات المبايعات - تسمية غرائب نساء العرب المسلمات المهاجرات المبايعات - تسمية نساء الأنصار المسلمات المبايعات - تسمية النساء اللاتي لم يروين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وروين عن أثر واحد .

فالكتاب بهذا يضم نحواً من ٣٠٠٠ ترجمة ، هذا غير التراجم المكررة . فكان لذلك مرجعاً أفاد منه من أتى بعد ابن سعد ، فعلى جذوه وضع ابن منده أبو عبد الله محمد بن اسحاق الأصفهاني كتاباً في أسماء الصحابة ، وعن ابن منده أخذ ابن عبد البر (٤٦٣ هـ) في كتابه الاستيعاب ، وابن الأثير (٦٣٠ هـ) في كتابه «أسد

الطبقة الأولى من أهل الكوفة بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من روى عن أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وغيرهم رضي الله عنهم (٤٤٥) - الطبقة الثانية من روى عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وجابر بن عبد الله والنعمان ابن بشر وأبي هريرة وغيرهم (٦٩) - الطبقة الثالثة (١٢٣) - الطبقة الرابعة (٨٢) - الطبقة الخامسة (٥٢) - الطبقة السادسة (٤٩) - الطبقة السابعة (٦٣) - الطبقة الثامنة (٤٥) - الطبقة التاسعة (٢٨) .

المجلد السابع :

تسمية من نزل البصرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان بها بعدهم من التابعين وأهل العلم والفقهاء (٥٠) - الطبقة الأولى من الفقهاء والمحدثين والتابعين من أهل البصرة من أصحاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه (٥٢) - الطبقة الثانية ممن روى عن عثمان وعلى وطلحة والزبير وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وغيرهم (١١٢) - الطبقة الثالثة (٥٤) - الطبقة الرابعة (٦٣) - الطبقة الخامسة (٥٠) - الطبقة السادسة (٣٩) - الطبقة السابعة (٥١) - الطبقة الثامنة (١٣) تسمية من كان بواسطة من الفقهاء والمحدثين (٣٠) - من كان بالمدائن من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (٢) - تسمية من كان بالمدائن من المحدثين والفقهاء (٩) - من كان ببغداد من الفقهاء والمحدثين ممن نزلها وقدمها فوات (١٦٦) - تسمية من كان بخراسان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن غزاها ومات بها (٦) - من كان بخراسان بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين (٥٦) - من كان بالري من الفقهاء والمحدثين (٨) - من كان يقيم من المحدثين (٢) - من كان بهمدان من الفقهاء (١) - من كان بالأنبار من

قال عنه : سمع من محمد بن سعد الكاتب طبقاته :
ولقد كان مولد ابن فهم هذا سنة ٢١١ هـ كما كانت
وفاته سنة ٢٨٩ هـ :

ونحيل إلى - أن إسناده الذهبي - الذي ذكر فيه
رواية الكتاب ، كتاب الطبقات ، عن شيخه الدمياطي
لو امتد لرأينا ابن فهم مكان ابن أبي أسامة . ولكن
هذا السند الذي ذكره الذهبي وقف فيه عند شيخ
الدمياطي ، وهو ابن خليل أبو الحجاج يوسف (٥٥٥ هـ
- ٦٤٨ هـ) .

والغريب أن هذه النسخة من كتاب الطبقات التي
انتهت إلى منتصف القرن الثامن الهجري ، وهو العصر
الذي انتهى إليه الذهبي ، انتهت إلينا على غير حال
سليمة :

١- إذ نجد فيها خروماً . وقد أشرت إلى موضع منه
وأنا أسرد أبواب الكتاب في المجلد الخامس ، إذ سقطت
منه طبقتان هما الرابعة والخامسة .

٢- ونجد عناوين لأصحاب تراجم وليس معها
تراجم مثل ما وقع لبكر بن الطويل^(١) ، فقد ذكر الاسم
فقط ولم يتبعه كلام .

٣- ضم تراجم إلى الكتاب امتدت وفياتهم إلى سنة
٢٣٨ هـ دون الإشارة إليها بإشارة موضحة :

وثمة شيء نجب أن نثيره في ضوء هذا الاضطراب
وفي ضوء التراجم التي لا سند لها في الكتاب :

١- أين كتاب الطبقات الصغرى :

٢- ثم على أية صورة كان هذا الكتاب :

ما نشك في أن ابن سعد حين انتخب طبقاته

الصغرى كان هذا بأخرة ، كما يقول حاجي خليفة :

وما نشك في أن ابن سعد :

١- تخفف فيه من بعض التراجم .

٢- وأنه تخفف من التكرار .

(١) الطبقات (ج : ٧ : ق : ٢ : ص : ٧٧) .

الغاية في معرفة الصحابة » ، وابن حجر (٨٥٢ هـ)
في كتابه « الإصابة في تمييز الصحابة » و « تهذيب
التهذيب » والذهبي (٧٤٨ هـ) في كتابه « تذكرة
الحفاظ » . كما أفاد منه غير هؤلاء من القدامى الذين
ألفوا على غير هذا المنهج ، مثل البغدادي (٤٦٣ هـ)
في كتابه « تاريخ بغداد » ، والبلاذري أحمد بن يحيى
(٢٧٩ هـ) في كتابه « فتح البلدان » وابن أبي بكر
(٧٤١ هـ) في كتابه « التمهيد والبيان في مقتل الشهيد
عمران » . ولو شئنا استقصاء لذكرنا الكثير :

وهذا الكتاب كتاب الطبقات قد انتهى إلينا رواية
عن الحافظ الدمياطي أبي محمد عبد المؤمن بن خلف ،
شيخ الذهبي . وكانت وفاة الدمياطي سنة ٧٠٥ هـ :
وقد ذكرت لك ذلك فيما مر ، وعن الدمياطي أخذ
الذهبي (٧٤٨ هـ) .

ويظهر أن النسخة التي بين أيدينا من الكتاب -
كتاب الطبقات - هي النسخة التي انتهت إلى الذهبي ،
ففي أولها : أخبرنا الشيخ الإمام العالم الحافظ العلامة
النسابة شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن
أبي الحسن الدمياطي .

وقد تقدم أن الذهبي هو الذي روى الكتاب عن
شيخه الدمياطي . ولا نظن أن ثمة ما يدفع هذا :

وينتهي الاسناد الذي جاء في صدر الكتاب إلى
ابن أبي أسامة ، تلميذ ابن سعد ، وهو أبو محمد الحارث
ابن محمد بن أبي أسامة التميمي . وكان مولده سنة
١٨٦ هـ كما كانت وفاته سنة ٢٨٢ هـ :

وحين يترجم الذهبي لابن أبي أسامة يذكر من
شيوخه غير واحد ، منهم الواقدي ولا يذكر ابن
سعد منهم :

غير أن ابن حجر يذكر ابن أبي أسامة هذا مرتين :

مرة بين تلامذة الواقدي والأخرى بين تلامذة ابن سعد :

ولقد ذكرت لك ما قاله الذهبي عن تلميذ لابن

سعد ، هو ابن فهم الحسين بن محمد ، وأن الذهبي

٣- وأنه تبعاً لهذه الثانية تخفف من السند .

وإذا انتهينا إلى هذه فهل نستطيع أن نقول بأن هذا الكتاب الذى بين أيدينا مزيج بين الطبقات الصغرى والكبرى ، وليس هو الطبقات الكبرى خالصة : أما الذى نجزم بها فهو أنه ليس لابن سعد كله بل إن لتلميذه ابن فهم ، أو لتلميذه الآخر ابن أبي أسامة ، إضافات تكشف عنها تلك التراجم التى امتدت إلى سنة ٢٣٨ هـ .

وثمة ملاحظة جديرة بالإشارة إليها وهى أن التراجم المتأخرة - أعنى التى جاءت بعد سنة ٢٣٠ هـ - وهى السنة التى توفى فيها ابن سعد ، جاءت مختصرة عارية من السند ، على وفق تراجم أخرى ضمها الكتاب وجاءت سابقة ، أى فى حياة المؤلف .

ولقد كنا نفيد شيئاً ذا بال لو أن مختصر السيوطى (٩١١ هـ) لهذا الكتاب وقع لنا . فحاجى خليفة يقول : اختصر السيوطى طبقات ابن سعد وسماها : إنجاز الوعد ، المنتقى من طبقات ابن سعد :

وكتاب الطبقات الذى بين أيدينا مقسم إلى مجلدات ثمانية كما رأيت ، لا ندرى إن كانت تعادل ما أشار إليها حاجى خليفة حين يقول : « كتب إلى زمانه خمسة عشر مجلداً » أم لا ؟ ولو أن للكتاب مقدمة لمكتنتنا من الحكم .. ولكنه جاء خالياً من أى تقديم . وما من شك فى أن ابن سعد كانت له نظرة ثانية فى الكتاب حين اختار وانتخب ، وكان هذا كفيلاً بأن يعلى كلمة هنا وكلمة هنا مع الكتابين تبين منهجه ، غير أنه لم يفعل فأنار بهذا شكاً ، ولقد أثار أكثر منه بإغفاله هذه المقدمة فترك غير واحد يظنون أن الكتاب للواقدى مستندين إلى رواياته الكثيرة عنه فى هذا الكتاب ناسين أن ثمة روايات أخرى لابن سعد لا تنتهى إلى الواقدى . وهأنذا أسوق إليك تراجم ثلاثة : الأولى من الطوال ، والثانية والثالثة من القصار ، تكشف الأولى عن رواية ابن سعد عن الواقدى وعن غيره فوق ما تكشف عن

أسلوب ابن سعد فى الطبقات الكبرى الذى لا نشك فيه ، وتلك الثانية والثالثة على هذا الأسلوب الذى نرى أنه من أسلوب الطبقات الصغرى :

(١) أبو جعفر محمد

ابن على بن حسين بن على بن أبى طالب بن عبد المطلب وأمه أم عبدالله بنت حسن بن على بن أبى طالب . فولد أبو جعفر بن محمد وعبدالله بن محمد : وأمهما أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق ولإبراهيم بن محمد . وأمه أم حكيم بنت أسيد ابن المغيرة بن الأخنس بن شريق الثقفى وعلى بن محمد وزينب بنت محمد . وأمهما أم ولد . وأم سلمة بنت محمد وأمها أم ولد .

قال : أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال ثنا إسرائيل عن جابر قال : قال لى محمد بن على : يا جابر لا تخاصم فإن الخصومة تكذب القرآن .

قال أخبرنا أحمد بن عبدالله بن يونس قال حدثني فضيل بن عياض عن ليث عن أبى جعفر قال : لا تجالسوا أصحاب الخصومات فإنهم الذين يخوضون فى آيات الله .

قال أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر قال : قلت لمحمد بن على : أكان منكم أهل البيت أحديزعم أن ذنباً من الذنوب أشرك ؟ قال لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يقر بالرجعة ؟ قال : لا . قلت : أكان منكم أهل البيت أحد يسب أبا بكر وعمر ؟ قال : لا فأحبهما وتولاهما واستغفر لهما .

قال أخبرنا شهاب بن عباد قال : ثنا إبراهيم بن حميد عن إسماعيل بن أبى خالد عن أبى الضحاك قال قال أبو جعفر : اللهم إني أبرأ إليك من المغيرة بن سعيد وبيان .

قال أخبرنا عبيد الله ابن عبد المجيد الحنفى قال ثنا
سفيان الثوري قال حدثني جعفر بن محمد عن أبيه أنه
كان يفتي رأس أمه .

قال حدثنا الفضل بن دكين قال ثنا يوسف بن
المهاجر الحداد قال رأيت أبا جعفر راكباً على بغل
أو بغلة ومعه غلام يمشي بجانبه .

أخبرنا عفان بن مسلم قال حدثني معاوية بن
عبد الكريم قال : رأيت علي محمد بن علي أبي جعفر
جبة خبز ومطرف خبز .

أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا شريك عن جابر
عن أبي جعفر قال : أنا آل محمد نلبس الخبز والمعصر
والمعصر والجمعة .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر
عن محمد بن علي قال : أنا آل محمد للبس الخبز والجمعة
والمعصرات والممصرات .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال أنا إسماعيل بن
عبد الملك قال رأيت علي أبي جعفر ثوباً معلماً فقلت
له فقال لا بأس بالأصبغين من العلم بالابريسم في الثوب
قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل بن دكين
قالا ثنا عمرو بن عثمان عن موهب قال . قال : رأيت
علي أبي جعفر ملحقة حمراء . قال أخبرنا عبيد الله بن
موسى عن إسرائيل عن عبد الأعلى أنه رأى محمد بن
علي يرسل عمامته خلفه قال أخبرنا عبيد الله بن موسى
قال أنا إسرائيل عن جابر قال رأيت علي محمد بن علي
عمامة لها علم وثوبا له علم يلبسه قال أخبرنا يزيد بن
هارون قال أنا محمد بن اسحاق قال رأيت أبا جعفر
يصلى في ثوب قد عقده خلفه .

أخبرنا محمد بن عمر قال أنا عبد الرحمن بن
عبد العزيز عن حكيم بن حكيم ابن عباد بن حنيف
قال : رأيت أبا جعفر متكئاً على طيلسان مطوى في
المسجد .

قال محمد بن عمر : ولم يزل ذلك من فعل
الأشراف وأهل المروءة عندنا الذين يلزمون المسجد
يتكئون على طيالة مطوية سوى طيلسانه وردداته الذي
عليه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى والفضل بن دكين
قالا ثنا إسرائيل عن عبد الأعلى قال : سألت محمد
ابن علي قال عبيد الله عن الوسمة . وقال الفضل بن
دكين عن السواد . فقال : هو خضابنا أهل البيت .
أخبرنا الفضل بن دكين قال ثنا نصير بن أبي
الأشعث القرادي عن ثوبان قال : قال أبو جعفر
يا أبا الجهم بما تخبب ؟ قلت بالحناء والكتم . قال هذا
خضابنا أهل البيت .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال
أنا زهير قال ثنا عروة بن عبد الله بن قيس الجعفي
قال : قال لي أبو جعفر أخضب بالوسمة . .

قال أخبرنا معن بن عيسى قال حدثني هارون بن
عبد الله بن الوليد المعيصي قال رأيت محمد بن علي
على جبهته وأنفه أثر السجود ليس بالكثير .

قال أخبرنا مالك بن إسماعيل عن الفضيل بن
مرزوق عن رجل عن أبي جعفر قال إياكم والضحك
أو قال وكثرة الضحك فإنه يمجج العلم مجاً .

أخبرنا الحسن بن موسى قال ثنا زهير عن جابر
عن محمد بن علي قال : كان في خاتمي اسمي فإذا
جامعت جعلته في فمي .

قال أخبرنا إسماعيل ابن عبد الله بن أبي أويس قال
حدثني سعيد بن مسلم بن بانك أبو مصعب أنه رأى
علي محمد بن علي بن حسين بردا قال وزعم لي سالم
مولى عبد الله بن علي بن حسين أن محمداً أوصى بأن
يكفن فيه .

قال أخبرنا عبيد الله بن موسى قال أنا إسرائيل
عن جابر عن محمد بن علي أنه أوصى أن يكفن في
قميصه الذي كان يصلّي فيه .

قال أخبرنا أحمد بن عبد الله بن يونس قال نا زهير
قال ثنا عروة بن عبد الله بن قشير قال سألت جعفرأ في
أى شىء كفت أباك قال أوصأنى فى قميصه وأن أقطع
أزواره وفى ردائه الذى كان يلبس وأن أشتري بردأ
ممانياً فان النبى صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلاثة أثواب
أحدها برد ممان .

قال أخبرنا عبد الله بن مسلمة بن مهنب الحارثى
قال نا سعيد بن مسلم بن بانك قال رأيت على نعش
محمد بن على بن حسين برد حبرة أخبرنا عبد الرحمن
ابن يونس عن سفيان بن عيينة عن جعفر بن محمد قال
سمعت محمد بن على يذكر فاطمة بنت حسين شيئاً من
صدقة النبى صلى الله عليه وسلم فقال هذه توفى لى ثمانيا
وخمسين ومات لها قال محمد بن عمر وأما فى روايتنا
فأنه مات سنة سبع عشرة ومائة وهو ابن ثلاث وسبعين
سنة وقال غيره توفى سنة ثمانى عشرة ومائة وقال
أبو نعيم الفضل دكين توفى بالمدينة سنة أربع عشرة
ومائة وكان ثقة كثير العلم والحديث وليس يروى عنه
من يحتج به .

(٢) الحكم بن عمرو بن مجدع بن حديم

ابن الحارث بن نعيمة بن مليك بن ضمرة بن بكر
ابن عبد مناة بن كنانة ونعيمة أخو غفار . وصحب
الحكم بن عمرو النبى صلى الله عليه وسلم حتى قبض
النبى عم ثم تحول إلى البصرة فنزلها فولاه زياد بن
أبى سفيان خراسان فخرج إليها .

قال أخبرنا اسحاق بن يوسف الأزرق قال حدثنا
هشام بن حسان عن الحسن أن زيادأ بعث الحكم بين
عمرو على خراسان ففتح الله عليهم وأصابوا أموالا
عظيمة فكتب إليه زياد أما بعد فان أمير المؤمنين كتب
إلى أن أصطفى له الصفراء والبيضاء فلا تقسم بين
الناس ذهباً ولا فضة . فكتب إليه سلام عليك أما بعد

فأنك كتبت إلى تذكر كتاب أمير المؤمنين وأنى
وجدت كتاب الله قبل كتاب أمير المؤمنين وأنه والله
لو كانت السموات والأرض رتقأ على عبد فاتقى الله
لجعل الله له منها مخرجأ والسلام عليك قال ثم قال للناس
أعدوا على فيثكم فاقسموه .

قال أخبرنا يزيد بن هارون قال هشام بن حسان
عن الحسن أن زيادأ بعث الحكم بن عمرو الغفارى على
خراسان فغوا فأصاب مغنيا .

قال أخبرنا على بن محمد القرشى قال فلم يزل
الحكم بن عمرو على خراسان حتى مات بها سنة خمسين .
وذلك فى خلافة معاوية بن أبى سفيان .

(٣) شجاع بن مخلد

ويكنى أبا الفضل من أبناء أهل خراسان من البغين
روى عن هشيم عامة كتبه وعن إسماعيل بن عليّة
وغيرهما وهو ثقة ثبت وتوفى ببغداد لعشر خلون من
صفر سنة خمس وثلاثين ومائتين وحضره بشر كثير
ودفن فى مقبرة باب التين .

• • •

فهذه تراجم ثلاثة تكشف لنا عما ذكرنا قبل .

وبعد فلقد طبع الكتاب طبعة أولى فى ليدن بين سنتي
١٩٠٣ ، ١٩٠٧ ، بعناية المستشرق سخاو وآخرين معه ،
ولقد اعتمدوا فيها على مخطوطات خمس . وجاءت هذه
الطبعة فى ثمانية مجلدات كل مجلد فى جز غير المجلدات
الثالث والرابع والسابع فقد جاءت فى جزأين .

ومع هذه الطبعة تعليقات كثيرة وفهارس جامعة
للتراجم والأماكن والأحاديث والقوافى .

وفى سنة ١٩٥٧ م طبع هذا الكتاب طبعة ثانية
ببيروت ومع تقديم طيب بقلم الأستاذ إحسان عباس ؛
وهو لا يزال فى حاجة إلى طبعة ثالثة تستدرك ما نحسه
فيه من نقص واضطراب .

العدالة بحون جالزورثي

بمستلم
الدكتور عزيز سليمان

ولد جون جالزورثي في «سري» بإنجلترا سنة ١٨٧٦ ومات سنة ١٩٣٣ . وعند وفاته نعتته الصحف ككاتب حقق أعمالاً رائعة وعظيمة . ولكن الاهتمام بشخصيته كان عاملاً مشتركاً في كتابات الصحف المختلفة عنه وكان واضحاً أن هذا الاهتمام قد قلل من قيمته كفنان وكاتب قصص ومسرحيات . والحقيقة أن جون جالزورثي كان فناناً وأديباً عظيماً بقدر ما كان شخصية قوية مدافعاً عن المظلومين ومنقياً عن الأمراض الاجتماعية الخطيرة . فما الذي غلب الاهتمام بشخصيته على الاهتمام بفنّه ؟ إن مصدر الاهتمام بشخصيته على حساب الاعلاء بفنّه وأدبه يرجع إلى سيرته وحياته . فلقد ولد جون جالزورثي أرستقراطياً واحتفظ كذلك بمظهره الأرستقراطي ، وبالرغم من هذا المظهر كان جالزورثي ذا قلب إنساني عظيم ، قلب مفتوح للحب والعطف ، يرفض الظلم ويكره القسوة وكان ذا عقل لا يفهم إلا العدالة يدافع عنها ويعمل من أجلها ويحارب في سبيلها أينما كانت . وكان من غير المألوف أن يقف هذا الأرستقراطي أمام طبقة الاجتماعية الأرستقراطية - وهي صاحبة المال والسلطان من جهة وهي سبب الظلم الاجتماعي من جهة أخرى - موقف المحاسب الذي

لا يقبل أنصاف الحلول : بل كان الأمر الطبيعي والمألوف أن يدافع الأرستقراطي عن الأرستقراطية : ولكن جون جالزورثي كسر هذا المنطق وهاجم الأغنياء المظلومين وأصبح أحد المدافعين الكبار عن الفقراء المظلومين ولفت هذا الموقف « غير الطبيعي » أنظار الناس حتى موته . فلقبوه « بالأرستقراطي ذي الضمير » تعلم جون جالزورثي في مدرسة « هارو » المشهورة بمستواها الاجتماعي الكبير ثم التحق بجامعة أكسفورد ودرس القانون وبعد تخرجه عمل محامياً ولكنه لم يكن سعيداً بالمحاماة كهنة . كان قلبه وعواطفه مع الناس ، مع الشعب البريطاني . كان يرى بعينه ويشعر بقلبه ما يحسه الفقراء محواسهم . وكانت هذه عملية تكشف عن وجدان وخيال عظيمين : فالمرء يكتب عما يحسه أما الفنان فيكتب عما يتخيله ويستشعره بوجوداته : إن جون جالزورثي لم يحس بألم الفقراء ولا بمرارة اللذ ولا ببرودة الجو في إنجلترا ولا بالضعف والوهن من قسوة الجوع . . ولكنه شعر بقلبه وتخيل حال هؤلاء البؤساء فترك روب المحاماة ومسك القلم يكتب القصص والمسرحيات يصور الحال تصويراً يتسم بالواقعية . وترك كتبه تدخل البيوت والمكتبات يقرأها

الناس أينما كانوا في سفرهم وفي نزاهتهم وفي المدارس والجامعات والمستشفيات . ووجد في النهاية أنه جعل الحماسة بكتبه أشمل وأعم مما كانت عليه في قاعات المحاكم . لقد دافع في كتبه (من قصص ومسرحيات) لا عن أفراد بل عن المجتمع كله بل وعن العدل نفسه .

القصة عند جالزورثي

وبالرغم من أن النقاد - عند موته - اعتبروه شخصية أهم منه كاتباً وفناناً فإن المؤرخ لجوى يلاحظ في أعمال جون جالزورثي الاهتمام بالجانب الفني بالإضافة إلى الاهتمام بالوعى الاجتماعى وأنه بالرغم من مولده في عائلة كبيرة من عائلات ملاك الأراضي فإنه قد تمكن من الاهتمام بمحاربة عقائد الأغنياء وهاجم فكرهم وقيمهم فسلط الضوء على أفكار الطبقة الإنجليزية الغنية وعلى مخاوفها من كل عاطفة جامعة تتخطى حواجز التمايلد الاجتماعية القائمة كما كشف القناع عن كرههم لكل نشاط فكرى لا يتفق وآراءهم الاجتماعية المتبنقة من مركزهم كأغنياء وكأصحاب السلطة والحكم . وكان يستخدم في ذلك أسلوب التهكم والسخرية غير أنها سخرية من نوع يختلف عن سخرية ويلز فسخرية جالزورثي رقيقة كالورد ولكن أثرها كأثر الشوك في الأتامل كما أن أسلوبه كان مزيجاً من الواقعية والرومانسية . أما الواقعية فلأنه عالج المشاكل التي كانت في عصره فلقد قدمها كما هي ولم يفعل كما فعل برنارد شو وتدخل في شخصياته المسرحية وجعلها بوقاً لآرائه في السياسة والاجتماع والاقتصاد أى أن شخصيات جالزورثي لم تقف من الجمهور موقف الخطباء أو المعلمين أو المبشرين برأى أو عقيدة ولكنها شخصيات تعيش واقعها وتئن من الظلم الاجتماعى وهي

في نفس الوقت في صحبها وفي أزماتها الداخلية تتحدث ببلاغة درامية ممتازة عن ضعف القيم الأخلاقية وعن الشرور الاجتماعية التي تبقى عليها الطبقة صاحبة الامتياز والسلطة في عصر الإمبراطورية الكبرى .

ولقد كتب جالزورثي عدداً من القصص في هذا المعنى وفي سنة ١٩٠٤ ظهرت قصته « الفريسين » تكشف عن أنانية الإنجليز وعن تمسكهم بما لهم من سلطان مبني على النفاق وعلى الرياء وعلى كراهيتهم لكل فكر جديد يكسر تقاليدهم ويهز كيانهم ، مجدداً وفتحاً لفلسفة جديدة . ولعل وصفه الإنجليز بأنهم « فريسين » مناقق قد ساعد على تحطيم الخداع الفكتورى الذى كان عاملاً من عوامل الإمبراطورية البريطانية في أواخر القرن التاسع عشر . وبعد ذلك توالى قصصه : البيت الريفي (١٩٠٧) والاخاء (١٩٠٨) الباترسن (١٩١١) والزهرة السمراء (١٩١٣) الأراضي الحرة (١٩١٥) وهذه كلها تعالج نفس الفلسفة والنقد اللاذع في محيط أثرياء الريف والأرستقراطيين والفنانين ويسلط الضوء في دراسته على العواطف الجياشة المتفتحة المنطلقة إلى رؤى جديدة .

غير أن تحفة جالزورثي هي مجموعة اسمها « فور سيد ساجا » أو قصة عائلة فورسيد ، وهذه المجموعة دراسة تاريخية طبيعية لعائلة متوسطة أو عائلة من الطبقة الاجتماعية فوق المتوسطة التي تمثل المحافظين الإنجليز . ويهدف جالزورثي إلى وصف الأجيال المتعاقبة في هذه العائلة ومواقف كل جيل منهم نحو أحداث التاريخ في نصف القرن الماضي حتى الحرب العالمية الأولى ونجاء تطور الاشتراكية والبطالة واضراب عمال مناجم الفحم . وبالرغم من أننا نجد نفس أفكار وأسلوب الكاتب في هذه المجموعة خصوصاً نقده للطبقة

الفنية ولغريزة التملك فيهم فان آراء جالزورثي قد أصابها نوع من الخلل فاختلطت عليه الأمور في تقدير الأسس السيكولوجية للقيم الأخلاقية في العصر الفكتوري « العظيم » فاعتبر المبررات دوافع . فبعد أن خلص في حكمه الأخلاقي على شخصية صاحب الأملاك بأنه جشع وأناني ، لا يعرف العدل الاجتماعي أو يشعر بالعطف نراه - عند تحليله لشخصيته سيكولوجياً في بحثه عن دوافع هذا السلوك الجشع الإنساني - يشعر نحوه بعطف وحب لما يظهره هذا الرجل من تضحية ونكران الذات نحو أولاده ويستخف الموقف عقل جالزورثي فيجعل من صاحب الأملاك الجشع بطلاً لأن جشعه نحو الآخرين كان بدافع العطف نحو أولاده . ولعل جالزورثي في هذا يمجّد عواطف وأفكار المحافظين البريطانيين الذين كان يهاجمهم ويسخر من أفكارهم وعقائدهم - أولئك الذين كان يصفهم بأنهم فريسيين . ومعنى ذلك أن جالزورثي انتابته نكسة فكرية فعاد إلى تمجيد الأغنياء الذي بنى شهرته على كشف نفاقهم الاجتماعي .

غير أنه في (١٩٠٦) بالإضافة إلى الكتابة القصصية بدأ الكتابة المسرحية محاولاً أن يعود من جديد إلى دراسة واعية سليمة للمجتمع يكشف فيها عن شرور هؤلاء الأغنياء المحافظين الذين كان قد وصفهم فيما قبل بالفريسيين وفي كتاباته المسرحية يعود إليه وعيه الفني بشرور الطبقة الغنية الإنجليزية ويحاول أن يقدم صورة واقعية عن الحياة الاجتماعية في عصره .

مسرحيات جون جالزورثي

أحصى باريت كلارك أعمال جالزورثي المسرحية ووجد أنه كتب خمساً وعشرين مسرحية فيما بين سنة

١٩٠٦ وسنة ١٩٢٧^(١) . وفي هذه المسرحيات يظهر مزاج الكاتب وحبه للعدل الاجتماعي كما يظهر تأثره بالكاتب الروسي ترجنيف الذي أخذ عنه مذهب الواقعية الحادفة إلى تحقيق الشاعر والعواطف النبيلة والمتسمة بالتركيز على الموضوع أي أنها لا تسترسل في تصوير البيئة وإبراز أثرها الاجتماعي في سلوك شخصيات المسرحية . كما تكشف المسرحيات عن تأثير جالزورثي بالمدرسة الفرنسية في البناء الدرامي المتكامل الصنع . وهي تكشف فوق هذا كله الروح الإنجليزية الصميّة مما جعل النقاد يصفون جالزورثي بأنه خليفة ماثيو آرنولد وصمويل بيكر ومريدث .

(١) الصندوق الذهبي	سنة
فرح	١٩٠٧ »
فضال	١٩٠٩ »
عدالة	١٩١٠ »
الحلم الصغير	١٩١١ »
الخدمة	١٩١٢ »
الابن الأكبر	١٩١٢ »
المهارب	١٩١٣ »
الدهاء	١٩١٤ »
ملموغ	١٩١٤ »
قليل من الحب	١٩١٥ »
الرجل الثقيل الجسم	١٩١٥ »
الأسس	١٩١٧ »
الاختلاس	١٩٢٠ »
الأول والأخير	١٩٢٠ »
هزيمة	١٩٢١ »
إسك وأشي	١٩٢١ »
رجل حائل	١٩٢١ »
الشمس	١٩٢١ »
نوافذ	١٩٢٢ »
ولاء	١٩٢٢ »
إنفاة	١٩٢٤ »
اللغة الإنجليزية القديمة	١٩٢٤ »
المرض	١٩٢٥ »
هروب	١٩٢٧ »

(يدخل جونز السجن ويقفل الباب عليه .
وتأتى من الرجال والنساء المبهوتين قتمات
وأناث وهمسات) .

القاضى : ترفع الجلسة لتناول الغداء .
(قاعة المحكمة فى حركة . . ينهض جاك وقد
أطاح برأسه إلى أعلى ويمشى متعثراً إلى
الصالة يتبعه برثويك) .

مسز جونز : (تتجه إليه وبحركة تكشف عن خضوعها)
أوه ! سيدى !

(برثويك يتردد لحظة ثم يخضع لأعصابه
وبإشارة يكشف عن رفضه الكلام معنا
يهرع إلى خارج المحكمة . وتقف مسز جونز
وهى تنظر إليه) . نزل الستار .

إن القانون يحمى الأغنياء فقط فهم واضعوه .
أما الفقراء فحقت عليهم اللعنة والعذاب . ومن الجدير
بالذكر أن جون جالزورثى لا يعلق على هذا الموقف
بأى كلام بل يترك الموقف بدون تعليق يتكلم للنظارة
ويتركهم يتكلمون عنه وعن الحياة وعن المثل والعدالة .
كما هو ملاحظ أيضاً أن أسلوب الكاتب بعيد عن إثارة
العواطف بأرخص العبارات . بل هو يحسم الموقف
بعد تركيبيه جيداً كما أنه لم يعتمد على التريكية التقليدية .
فتلا لا نجد أن جاك آثم كل الأثم ولا جونز برئ كل
البراءة . فلو كان الحال كذلك لفقدت المسرحية
الهدف التى جاءت إلى الوجود من أجله .

فليس جون جالزورثى كاتباً رومانسياً إلى هذا
الحد الذى يرى أن الفقراء طيبون أبرياء منكودو الطالع
لأن المجتمع سئ كل السوء . فقد لاحظنا أن جونز
زوج الخادمة رجل أفاق يضرب زوجته وهو شئ
طبيعى فالفقير والحريمان من التعليم والبؤس لا بد أن
تجعل من هذا الزوج ما هو عليه . وهدف الكاتب
أصلاً هو أن القانون يحبى الغنى على حساب الفقير .

كما تعكس المسرحيات كذلك صفاء الذهن ونفاذ
البصيرة وموضوعية الحكم وشدة الحياء وهى كلها
صفات المحامى القدير الذى يكون شريحة هامة فى
شخصية جالزورثى . وهى أيضاً صفات اكتسبها
الكاتب الدراى من دراساته الكلاسيكية . وسوف
نعالج مسرحيتين مشهورتين من هذه المسرحيات .

مسرحية الصندوق الفضى

هى التحفة الأولى الذى رسمت بها قلما جالزورثى
وهى واقعية أخلاقية تكشف عن حقائق القانون والمجتمع
الإنجليزى بل قد تعداها إلى القانون عموماً فى أى بلد
آخر . وهى إلى جانب ذلك دراسة للاضداد : فبينما
نشاهد القصر الفخم الذى يملكه المستر بارثويك عضو
البرلمان نشاهد أيضاً منزل خادمته مسز جونز . ويركز
جالزورثى الضوء على كيفية معاملة القانون والقضاء
البريطانى للصين متهمين بنفس التهمة معاملة مختلفة بناء
على اختلاف موقفهما الاجتماعى : جاك لابن عضو
البرلمان يعود من حفلة ما وهو سكران ، وقد سرق
كيس نقود فتاة فى الحفلة ، ويتهم بنفس التهمة جونز
الذى سرق من جاك الصندوق الفضى . ولكن نفوذ
عضو البرلمان وثرائه يعملان على براءة الابن بينما
لا يتمكن فقر جونز من ذلك فيزج به فى السجن .
وتنتهى المسرحية بالحوار التالى :

القاضى : هذه هى المخالفة الأولى سأعطيك حكماً
مخففاً . شهر أشغال شاقة .

جونز : (واقفاً وهو يدور حول نفسه بينما هم
يساعدونه فى الخروج من قفص الاتهام)
عدالة ! أتسمى هذه عدالة ؟ طيب وهو ؟
كان سكران ! وأخذ كيس النقود ولكنها
(بصراخ وبمشرجة) ولكنها الفلوس هى
التى أطلقت سراحه ! العدالة !

فليس هناك شخصية (villain) بالمعنى التقليدى أى بصورة مكبرة مهوشة لا تمت للواقع بصلة .

كذلك نلاحظ أن أسلوب جون جالزورثى يتميز بالدقة والحرص على الامتناع إلى الانزلاق إلى أى خدعة يكسب الكاتب بها الجمهور سواء كانت فكاهة فقاعية أو عبارة رشيقة كعبارات أوسكار وايلد أو ملح برنارد شو المبينة على التناقض . إن أسلوب جون جالزورثى يتميز بأن الكاتب قد أخضع ذاته لعمله الفنى ولم يفرض نفسه على العمل الدرامى . لقد كان بوسعه أن يجعل شخصياته تملاً المسرح جعيراً عن الظلم الاجتماعى وأن تكشف المضمون بالألفاظ ولكنه اكتفى بالموقف الدرامى الملىء بالتعليق وجعل الجمهور يتحدث بدلاً من الشخصيات مهيضة الجناح وعن العذيين فى الأرض . كان من السهل على جون جالزورثى أن يشر الدموع وأن يجعل النساء والرجال يبكون على العدالة التى فقدت حياتها والتى ضاعت على صفحات الشيكات ورووس الأموال ولكنه كان قديراً أن مسك قلمه من الانزلاق إلى كل ما هو سهل وبسيط ومتوقع وكما قلت حسم الموقف وحملته الشحنة الدرامية التى تعمل فى نفوس الجمهور وعقولهم عملاً أعمق وأشد فاعلية من سماع صرخات وبكاء وعويل المظلومين . أننا نحب أن نمارس الأثر الدرامى أكثر من حبنا لسماعه . لقد انتهت المسرحية بكلمات لا شعر فيها ولكن الشحنة الدرامية فى الموقف تكسب اللفظين عمقاً وأثراً أبدع من صفحات من الشعر والاسترسال فى الوصف والتعليق على المآسى والمظالم .

عدالة — تراجيديا

وفى العدالة يركز جالزورثى اهتمامه كلية على حقيقة عدالة القانون البريطانى وهو القانون الذى بلغت شهرته جميع أنحاء العالم والذى عرف بأنه أهم القوانين وأشدّها عدالة . وكأن جالزورثى يقول فى نفسه « إن كان

القانون البريطانى أعظم قوانين العالم عدالة فدعنا نناقش حقيقة القوانين العالمية كلها » .

اختار جالزورثى لمسرحيته عدالة مشكلة إنسانية مركبة من قصتين . الأولى تؤثر فى الثانية . أما القصة الأولى وهى لا تأخذ من المسرحية إلا الجانب الخلقى منها فهى مأساة زوجة شابة يسمى لها زوجها العذاب . فهو سكير قاس غليظ القلب . القانون لا يحل مشكلتها فلا طلاق يخلص هذه الشابة من ظلم وقسوة زوجها : تقع هذه الشابة فى حب شاب بسيط يعمل كاتباً فى شركة قانونية — أى مكتب محامين — وذات يوم — كما يقول الكاتب البسيط فولدر — بينما هو يتناول افطاره جاءت الزوجة تحمل ملابسها وعلى وجهها آثار علقه وضرب مبرح بل كان غنقها يحمل أثار أصابع يديه وكانت عيناه متضخمتين بدم محمقون .. شعر الشاب كأنه هو الذى ضرب . فى نفس الساعة أعطاه رئيسه شيكاً يصرفه من بنك قريب وكانت المرأة تسمى للفرار من زوجها المفترس وفى لحظة عطف شديد على الزوجة وضع الكاتب فولدر صفرأ على يمين الرقم فتحول الشيك من تسعة جنيهات إلى تسعين جنيهاً ، وفى الحال أخذ الفرق وأعطاه للزوجة البائسة لتهرب من البؤس والظلم المحقق . هنا يتدخل القانون . والقانون هو القانون : قواعد تنفذ خصوصاً فى صالح الأغنياء أصحاب المصلحة العليا والقوة السياسية .

وليس مصادفة أن جعل جالزورثى طرفى المحاكمة رئيس شركة مجنئاً عليه ، وكاتباً عاملاً بسيطاً فى شركة جانباً . ويطبق جالزورثى القانون — وهو عبارة عن تقليد شكلى يتبع . فتجد المحاكمة تسير على شكلها العام ويعطى المتهم فولدر « فرصة كاملة » . ولكن العبرة ليست باعطاء الفرصة طالما القانون نفسه لا يفهم إلا النتائج ويحاسب عليها المتهم ولا يفتح صدره للأسباب التى دعت للنتائج . وهنا يتركز نقد جالزورثى اللاذع

للقانون البريطاني الذي يتجه عن عمد لصالح أصحاب النفوذ من رجال الأعمال والمال - وهم في عصره أصحاب السلطان الفعلي في بريطانيا - يقدم فودلر للمحاكمة ويتراجع عنه محام ويتقدم الشهود كل يقول ما يريد في « حرية تامة » وتتخذ العدالة مجراها . . . ويا شؤم المجرى . فان المناقشة تدور في حقيقة ما إذا كان فودلر سارقاً أم ليس بسارق ، بغض النظر عن الظروف الدافعة تلقائياً وحتماً إلى مثل سلوك فودلر . إن القانون قواعد يجب أن تطبق والقاضي رجل يقيس الجرم بمسطرة القانون . عملية آلية تظن الإنسان صماً بلا وجدان أو شعور وعواطف تنور للظلم أو تقف إلى جانب الضعيف فتكسر الحواجز في سبيل إنصاف البؤساء الذين قضى عليهم القانون الاجتماعي الكبير . أليس بؤس الزوجة التي لم يعطها القانون الاجتماعي الكبير حق الطلاق هو الذي دفعها إلى الشاب فودلر ؟ وأليس فقر فودلر هو الذي دفعه إلى تزوير الشيك لاتقاذ امرأة بائسة يعطف عليها ويحباها ؟ إن فودلر الذي زور شيكاً لاتقاذ امرأة بائسة يكاد زوجها أن يقتلها يذهب إلى السجن بينما رئيس الشركة وابنه الذين يبتزون عرق البؤساء والعمال المساكين يعتبرهم القانون ويقدرهم ويطأطي لهم الرأس ؟ كل هذا نشعر به في المحاكمة وكل هذا يدور بخلدنا ونحن نشاهد كل مراحل العدالة التي تمنحها القانون لفودلر . إنها عدالة شكلية ، عدالة المحاكم القبلية ، أنها عدالة مجرد إعطاء الكلمة ، ولكن الكلام لا يدخل في التطبيق . إن القانون كما يقول القاضي « هو ما هو عليه » لا يسمح للعوامل النفسية أن تفسر الاتهام . يجب أن يطبق القانون شكلاً وهذه هي العدالة ! !

فالقاضي بعد أن استمع إلى محامي الدفاع وإلى وكيل النيابة وإلى قرار هيئة المحلفين . . وبعد أن قاس جريرة المتهم بمقياس القانون . . أي بعد أن تمت جميع الخطوات اللازمة لضمان العدالة . . يقول للمتهم :

القاضي : يا ولیم فودلر لقد أعطيت محاكمة عادلة ولقد وجدت مذنباً وفي اعتقادي مذنباً حقاً والذنب الذي اقترفته هو التزوير . (يسكت برهة ويستشير مذكراته ثم يستمر قائلاً) لقد ركز الدفاع على نقطة علم مسئوليتك لسلوكك لحظة اقترافك الجريمة . وأظن أن ذلك بلا شك كان وسيلة لإبراز عنصر الإغراء الذي رضخت له لأن طوال المحاكمة كان محاميك في الحقيقة يطلب الرأفة لك . . فادعي أنك يجب أن تعامل كمرضى وليس كمجرم . . وهذا الالتباس الذي انتهى أخيراً برجاء عاطفي إنما هو في الحقيقة مبنى على اتهام مجرى العدالة الذي اتهمها في الواقع بتوكيد وبتكامل عملية الإجرام . والآن يجب على أن آخذ في الاعتبار عدة عوامل عندما أحاول تقدير مدى قيمة هذا الرجاء . فعلى أن آخذ في الاعتبار أولاً خطورة الذنب الذي اقترفته ، وكيف أنك عن عمد - بعد تزوير الشيك - زورت أيضاً كعب الشيك وكذلك يجب أن آخذ في الاعتبار الضرر الذي ألحقته برجل برئ (دافز الكاتب الذي كان من المفروض أن يصرف الشيك والذي طلب من فودلر القيام بصرفه) - وهذه نقطة خطيرة ، وأخيراً على أن آخذ في اعتباري مسألة منع أمثالك من أن يخذوا حذوك في المستقبل - ومن ناحية أخرى على أن آخذ في اعتباري صغر سنك وحسن خلقك حتى لحظة هذا التزوير وأيضاً أنك - إذا كان لي أن أصدق الشاهدين وأصدقك فيما قلت - أنك كنت في حالة عاطفية مضطربة عندما ارتكبت جريمتك . وأشعر بأن كل رغبتى ،

عما يتفق وواجبي - ليس فقط نخوك بل أيضاً نحو المجتمع - أن أعمالك برفق .
وهذا أنتقل إلى ما في ذهني من العوامل الفاصلة في اعتباري لقضيتك .

إنك كاتب في مكتب محام - وهذا أمر له خطورته في القضية - وعليه فليس هناك مبررات يمكن أن تستند إليها لتقلل من معرفتك الكاملة بمغبة الجريمة التي ارتكبتها وما يترتب عليها من عقاب . ومع ذلك فهناك من يقول إنك كنت منساقاً لعواطفك ولقد سمعنا اليوم قصة علاقتك ، بهذه السيدة هونبول - وهي القصة التي أعتمد عليها الدفاع في طلب الرحمة . والآن ما هذه القصة ؟ إنها عبارة عن كونك شاباً وعن كونها شابة غير سعيدة في زواجها - قد قامت بينكما علاقة تقولان عنها - ولا أعرف كيف أصدقكما القول - إنها لم تضل بعد إلى علاقة لاخلاقية ولكنها مع ذلك - كما تعرفان أنها - كانت في طريق الوصول إلى مرحلة اللااخلاقية - لقد حاول محاميك أن يخفف من شأن هذه التهمة الخلقية مستنداً إلى أن المرأة كانت على حد قوله في موقف مع زوجها لا يرجي منه خير . ولا رأي لي يمكن أن أعلق به على ذلك . إنها امرأة متزوجة والحقيقة ظاهرة إنك ارتكبت جريمة التزوير وفي ذهنك الوصول إلى علاقة مشينة للأخلاق . والآن - مهما حاولت - فليس في مقدوري أن أبرر لضميري أي مطلب للرفق بك يكون في نفس الوقت على حساب الأخلاق - إن الفساد ضارب الجذور أصلاً . لقد حاول محاميك أن يبين أن أي عقاب لك بالسجن مدة أخرى إنما

هو ظلم وأنا لا أتبعه في هذه الخزعبلات :
إن « القانون هو ما هو عليه » بناء له جلاله ، في ظله نختمى جميعاً . بناء يستقر كل حجر فيه على حجر آخر . ولا سهني فيه إلا تنفيذه . فان الجريمة التي اقترفتها خطيرة جداً . . . حكمت عليك المحكمة بالسجن ثلاث سنوات مع الأشغال الشاقة . . .

(وبعد ذلك بقليل يسدل الستار عن الفصل الثاني) :

هذا نموذج من أسلوب جالزورثي ويمتاز بالواقعية السطحية الصرفة فهو هنا يصور قاضياً من العصر الفكتوري يسجل كلامه تماماً كما يتكلم قضاة إنجلترا في عصره . . . يقلده في تفكيره وفي سلوكه وفي موقفه من القانون ويقدمه لنا - كما يقدم غيره من الحامين وكلاء النيابة كما كانوا في أواخر القرن ١٩ - وجالزورثي يترك رجال القانون يتكلمون ويتركنا نحن القراء نعلق على الظلم الاجتماعي الذي كانوا يمارسونه . وهذا في رأي أقوى من أسلوب استدرار الدموع على المظلومين في الأرض .

أما أسلوبه اللغوي فيتميز بالبعد عن الحشو والبحث عن اللفظة الفقاعية الجميلة التي لا تلعب دوراً درامياً بل كل ألفاظه وعباراته لها قيمتها الدرامية . وهذا شيء طبيعي . فالمذهب الدرامي الواقعي يبتعد عن الموضوعات المثالية التي تتطلب عموماً نوعاً من الشعر والصور الشعرية والمحسنات والنغم الموسيقي أو كل ما يكون في أساسه شعراً - وبذلك يتطلب المذهب الواقعي - وهو المذهب المسرحي الذي ألزم به جالزورثي نوعاً من النثر البعيد عن كل المقومات الشعرية . وهو مع ذلك له الأثر الشعري أي أنه يخلق في نفوسنا ما يخلقه الشعر ، فنحن بعد قراءة العدالة نشعر بنفس العاطفة التي يثيرها فينا شاعر عظيم يبكي الظلم الاجتماعي الذي يليس رداء العدالة .

ويقول جون جالزورثي في بعض الخطوط العريضة
عن الدراما :

« يجب أن تتخذ المسرحية إطاراً معيناً بحيث يسمح
بإبراز الشكل المهرى للمعنى ، ذلك لأن كل تكوين
من الشخصيات ومن مواقف الحياة الاجتماعية يتضمن
مغزى معيناً : وواجب الكاتب الدرامى أن يضع
التكوين في وضع ينبثق منه المغزى الأخلاقى واضحاً في
ضوء النهار . . . وفي كتابة الحوار الدرامى الحقيقى فن
صارم لا يسمح لنفسه بأى تساهل ويرفض أساساً أى
عبارة تتعارض مع منطق وفكرة وجو المسرحية حتى
أن كانت هذه العبارة نكتة أو حكمة أو مثلاً له رونق
ووقع جميل على الأذن أو يلفت النظر أو أى شيء
آخر يستدر به المؤلف تصفيق الجمهور . والحوار الدرامى
السليم يجب أن يكون من أول المسرحية لآخرها
« شغل يد » (وأنا هنا أترجم عبارة جالزورثي حرفياً)
تماماً كالدايتلا : واضحة ورقيقة النسيج ، بحيث يصور
كل خيط فيه هارمونية وقوة البناء الدرامى الذى يجب
أن يخدمه كل شيء في المسرحية .

أما الشبكة الجيدة فهى البناء المتين الذى يصعد
على أساس من تزاوج الظروف الاجتماعية وأمزجة
الشخصيات أو من تفاعل هذه الأمزجة مع الظروف
الاجتماعية داخل جو الفكرة الذى يحيط بهذا التفاعل
ويقلقه :

ويرى بعض النقاد أن الالتزام بنظرية موضوعية
يعرقل الإبداع التلقائى ويحد من حرية الشخصيات
الدرامية إذ أنها عند اتباع الكاتب نظرية ما تصبح منفذة
لنموذج موضوع بدلا من أن تنطلق من داخل ذاتها
نفسها . وقياساً على ذلك - كما يقول هؤلاء النقاد -
يمكن تفسير قلة عدد شخصيات جالزورثي العظيمة التى
كانت لها حياة خارج المسرحيات ، شخصيات مثل
سيرانو دى برجرآك أو سير جون فولستاف :

وأظن أن مثل هذا الرأى يعوزه التدقيق والفحص
ذلك لأن الشخصية الدرامية الحقيقية بكل تقدير درامى
هى حصيلة مكوناتها المزاجية من جهة والبيئة التى نعيش
فيها من جهة أخرى . أما المكونات المزاجية فهى بدورها
حصيلة الطبع النفسى والسمات والخواص الجسمية
الموروثة - وهى ما نلخصه بعبارة « العوامل البيولوجية »
هذا كله بالإضافة إلى عوامل التربية وكل ما يقوم
المجتمع به من تعديلات بيئية أو كما تسمى « بالعوامل
التاريخية » . إذن فكلام جالزورثي صحيح كل الصحة
كما أظن أنه أخذ هذا الرأى عن زولا الذى استقاه من
المنبع الأصيل في كتاب كلود برنار « مقدمة لدراسة
الطب التجريبي » . (وليس معنى ذلك أن شخصيات
جالزورثي من هذا النوع تماماً) .

والرأى عندى أن شخصية هذه أصولها وعوامل
تكوينها لا بد وأن نجد حريتها كاملة في نطاق فكرة
مسرحية معينة . وعليه فكلام النقاد عن الحد من
« الحرية الإبداعية » غير صحيح ذلك لأن عنصر
الإبداع يحدده نوع وطبيعة الشخصية وظروفها ودورها
في المسرحية . وهناك نوع من الشخصيات القادرة
- بطبيعة رسمها وتكوينها الدرامى وظروفها في المسرحية
أو الرواية - على الإفصاح عما يجيش بصدرها كما أن
هناك أيضاً شخصيات يرسمها الكاتب بحيث لا يمكنها
مجرد الكلام . فالعبارة إذن بالتكوين وبالرسم وبالتصوير
للشخصية ، فالشخصية الشاعرية مثلاً أى التى يرسمها
الكاتب ويحدد خطوطها ويمنحها السمة الشاعرية -
تصبح قادرة على الإفصاح عن خيالها وعن وجدانها
وعواطفها سواء أراد الكاتب الملزم بنظرية جالزورثي
أو لم يد ؛ لا بد لهذه الشخصية الشاعرية أن تفسح في
طلاقة وشاعرية تعادل مزاجها - بل تقدر شاعريتها
بقدر ما يكون إبداعها تماماً . وعليه فإن نظرية جالزورثي
لا تقف دون تحريك الإبداع التلقائى للشخصيات إن
كانت هى بطبيعتها مبدعة وإن كانت التلقائية هى

الصفة المميزة لها . ولكن جالزورثى لا يرضى أن يفرض على الشخصية البكاء انطلاقاً وابداعاً وتلقائية ، ذلك لأن هذه الصفات تكون عندئذ مفروضة عليها من الخارج وليست ناتجة من داخلها هي ومن طباعها هي أو من مكوناتها النفسية والجسمية والاجتماعية .

والواقع أن شخصيات جالزورثى على درجة معينة من الواقعية المعروفة بواقعية « اللحم والدم » . وواقعية « اللحم والدم » لا تكفى بتقديم الواقع السطحي للبيئة أو بتقديم الحوار الشكلي أو تعالج أفكاراً ضحلة بل هي تنفذ إلى أعماق من ذلك فتعتمد على إبراز الصفات الفردية في الشخصية وعناصر تكوينها حتى تصبح الشخصية المسرحية صورة اجتماعية مرتبطة بواقعها وبزمانها . وكما قلنا فإن شخصيات جالزورثى واقعية إلى حد معين من هذا النوع . ذلك لأن المؤلف يكفى بتصوير معين للشخصيات مستنداً بخصائصهم الاجتماعية فقط بغض النظر عن الخصائص البيولوجية أو السيكوفيزيولوجية وهي العوامل المكونة لواقعية « اللحم والدم » في بناء الشخصية .

ولقد اهتم جالزورثى اهتماماً كبيراً بالشكل العام للمسرحية واختار البناء الدرامي المساعد ولم يبال بالشكل التحليلي لموقف درامي متأزم تعالج المسرحية أصوله وجذوره الأولى . وهذه النظرية قديمة في المسرح . وهي تعتمد على تداخل الحوادث وتشابكها وتصارع الشخصيات فيها حتى تصل المسرحية إلى نقطة الأزمة الدرامية climax التي تحتاج إلى حل تهيئ في نهايته العواصف والتأججيات النفسية وتتضح القيم الأخلاقية فيجازى الشرير ويكافأ الخير وتعادل كفتا العدالة المسرحية وهذا الشكل التركيبي في بناء المسرحيات لجالزورثى جدير بالاعتبار فهناك في السنين الأخيرة شبه إجماع على الرجوع إلى هذا الشكل الفني بعد أن استنفد الشكل التحليلي قدراته حتى أنه خرج

منها إلى الاشكالية أصلاً . والواقع أن جون جالزورثى كان آخر من بعث الروح في التركيب الدرامي فأكسب البناء الشكلي الآلى مواقف إنسانية وقضايا أخلاقية غطت الهيكل التركيبي الذي كان عند غيره من الكتاب هيكلاً عارياً تظهر فيه آلية البناء وميكانيكية الانتقال من موقف إلى آخر في المسرحية . وآلية التركيب الدرامي كانت مثار الشكوى حتى في أيام جالزورثى ، والقارئ للنقاد في آخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين يلاحظ هجومهم على هذا النوع الذي استوردته إنجلترا في منتصف القرن ١٩ من فرنسا خصوصاً من مسرحيات مكرب وويجين الذي طورهما ألكسندر ديماس (الابن) .

وما زال أثر جالزورثى باقياً في القرن العشرين ذلك لأن مسرحياته بالصفات التي قلّمناها - تعرف باسم «مسرحية المشكلة أو مسرحية القضية» . ونحن هنا نهم بهذا النوع من المسرحية ونطوره تطويراً يتفق مع أفكارنا وقوميتنا وتقاليدنا وأهدافنا الاجتماعية . لأن مسرح الفكرة أو القضية في إعماده على المشكلة الاجتماعية يعيش مع المجتمع أين كان ومتى كان . والمشهد للمسرحيات المصرية المعاصرة يلاحظ أوجه الشبه بينها وبين مسرح جالزورثى مع الاختلاف والتطوير الذي يتجلى في مسرحنا في الفترة الأخيرة . ويقول الأستاذ أورديس نيكل إن الأسلوب الدرامي عند جالزورثى يعتمد على إبراز المشكلة الاجتماعية الأساسية في وضوح تام وعن طريق طبيعي تماماً وبدون تحوير في المواقف الدرامية أو تغيير في النتائج الأخيرة للمواقف وهذه النتائج عبارة عن الحصلة الحسائية لسلطان القانون من جهة ونفوذ الطبقة صاحبة الامتياز في المجتمع من جهة أخرى .

كما أن الكاتب يستخدم الحوار الطبيعي الذي يصل في بعض الأحيان إلى اللغة البسيطة العادية المنبثقة عن قلوب طيبة فيها البساطة والإنسانية عند العامة من

الشعب ، وبدون الاسفاف أو استغلال الموقف استغلالاً عاطفياً مريضاً ، ويرى أيضاً الأستاذ نيكل أن جالزورثى لا يعطينا شخضيات كشخصيات شكسبير فليس عنده ما يشبه هملت أو عطيل أو ماكبث ولكن شخصياته من عامة المجتمع من نساء ورجال أولئك الذين تقابلهم ونحادثهم وهم عموماً دون المستوى العادى ثقافة أو مكانة اجتماعية .

وأنا أرى أن هذه الشخصيات تعاني نهايتها المأسوية وهى نهاية تتفق اتفاقاً تاماً مع الموقف الطبيعى لضعفهم ولوجودهم فى مجتمع يأكل فيه القوى الضعيف . وقد لاحظ بعض النقاد الفرق بين شخصيات شكسبير وشخصيات جالزورثى وقياساً على هذه المقارنة فقد قللوا من شأن شخصيات جالزورثى ولكن هؤلاء النقاد قد ارتكبوا خطأ جسيماً فى مفهوم الشخصية المأسوية فى القرن التاسع عشر . ذلك لأن الأبطال المأسويين فى

عصر شكسبير أو عند الإغريق من قبل كانوا عموماً من علية القوم وكبارهم ملوكاً أو أمراء أو قواد عظام فى الحروب لهم سلطانهم وجبروتهم ولكن القرن التاسع عشر قدم لنا أنماطاً أخرى من البطولات المأسوية أولئك هم أساساً من عامة الشعب يدفعهم ضعفهم الاجتماعى وبؤسهم فقراً إلى النهاية الحتمية المؤلمة . وعليه فليس من النقد بمكان أن تسند اختلاف وجه الشبه بين أبطال شكسبير وأبطال جالزورثى على أنه ضعف فى رسم أبطال جالزورثى . وقد شرحت هذا الرأى من قبل .

ويرى الأستاذ نيكل أن جالزورثى قد نجح عن طريق ذلك إلى إبراز اتجاهات نجدها عند كل كتاب القرن العشرين وأنه بالإضافة إلى ذلك قد سبق الكاتب تولر فى أسلوبه التعبيرى وأرى أن هذا حكم يحتاج إلى كثير من البحث . فان جالزورثى واقعى . وما أبعد الواقعية عن التعبيرية .



علم النفس الفردي لألفرد إدر

بمقام
الدكتور أحمد فائز

مدرس علم النفس بجامعة عين شمس

مقدمة

إلا أن هذا التيار العام القوي ، لم يستطع أن يحتفظ في مجراه بهذين النبعين الكبيرين مدة طويلة . فبعد انقضاء عام واحد تقريباً على إنشاء الجمعية الدولية استقل أدلر باتجاهه وانفصل عن حركة التحليل النفسي الأصلية . وتبعه يونج باتجاهه الخاص بعد ذلك بسنوات قليلة . وبذلك أصبح ميدان البحث في النفس ذا أركان ثلاثة لا يذكر أحدهما إلا وذكر الآخران . فقد أصبحت أسماء فرويد ونظريته عن الجنس ، وأدلر ونظريته عن مركب النقص ، ويونج ونظريته عن اللاشعور العام والشخصية ، أصبحت هذه الأسماء والنظريات ترتبط وكأنها أعضاء جسم واحد .

للك يحتاج تقويم جهود أدلر في تراث علم النفس الحديث ، إلى أن تلقى الضوء على نقطة انشطاره عن التيار الأم - تيار فرويد . ففي هذه النقطة سنتبين كلا من أوجه الالتقاء التي جذبتهم إلى فرويد ، وأوجه الخلاف التي ابتعدت به عنه وهو من أول تلاميذه . وقد عني أن نعرض تلك النقطة تاريخياً كما عاصرها أرنست جونز ، وهو من رواد التحليل النفسي الأوائل ومن خلال الأحداث الثابتة مادياً في مراسلات

في أوائل هذا القرن بدأ عصر الكشف العظيمة في مجال النفس . ويكاد مطلع القرن - عام ١٩٠٠ - أن يكون تاريخاً دقيقاً لانطلاقة واضحة المعالم ، بدأها الإنسان تجاه ذاته ، فاقرب من نفسه اقرباً شديداً لم يخطر له ببال من قبل - وإن صبت إليه نفسه منذ بدء الخليقة . وكان سيجموند فرويد^(١) هو محرك الانطلاقة ومشعل الثورة الفكرية التي ترتبت عليها .

وأخذت هذه الكشف في إثبات قيمتها وتحقيق شرعية وجودها - بعد أن تغلبت على مناهضات فكرية وعلمية وخلقية عدة - فانضم إلى فرويد عدد من العلماء أسهموا في حركته وأبدوا جهوده بجهودهم ، وقد جذبهم جده وجدية حركته الكشفية في ميدان النفس الإنسانية . وما كاد ينقضي العقد الأول من القرن حتى تكونت الجمعية الدولية للتحليل النفسي ، فضمت أطباء ومفكرين أخذوا يتزايدون عدداً وحاسماً ، ويتنوعون ثقافة وموطناً . وكان من أبرز هؤلاء ألفرد أدلر وكارلر يونج .

(١) انظر تراث الإنسانيّة ، المجلد الأول ، المديين الخامس والسادس .

حركة التحليل النفسى ، حتى لا تقع تحت تأثير حماس مؤيدى أدلر ، وقد كان حماسهم جياشاً .

...

أدلر : اتصاله وانفصاله عن حركة التحليل النفسى

في فبراير عام ١٨٧٠ ، ولد الفرد أدلر بفينا عاصمة النمسا . وكان أبوه تاجراً يهودياً وأمه امرأة تتميز ببساطة الطباع والأمومة ووزانة الشخصية والحنان وكان أدلر يفضل أباه عن أمه لغيرته من أخيه الأصغر الذى أكبرت أمه من تدليلها له . ولم يجد أدلر في طفولته سعادة تذكر . فمن جانب كان طفلاً من بين ستة أخوة توزعت عناية الأم عليهم فترة حياتها التى لم تطل ، فقد توفيت وأدلر في سن مبكرة وجاءت وفاتها وهى نائمة إلى جواره . ومن جانب آخر ، كان أدلر كثير المرض ضعيف البنية أصيب بالكساح في طفولته الأولى وبعده أمراض أخرى كان أكثرها أهمية في حياته التهاب رئوى أثار رغبته في امتحان الطب عند الكر . بل لقد كان طفلاً على شئ من قبح الخلقة مما أخرجله في بداية حياته الدراسية كثيراً . ومما يذكر عنه أن المركبات دهته مرتين في شوارع فيينا خلال فترة الطفولة الأولى .

وعندما بلغ أدلر سن الخامسة أدخله أبوه المدرسة ، فلم يبد ذكاء يذكر مما دفع مدرسيه إلى نصحه أبيه بتعليمه مهنة بسيطة تتلاءم مع ذكائه . ولكنه بعد فترة وجيزة تمكن من اظهار ذكاء وتفوق كبيرين وخاصة في تلك المواد التى كان بادرى الضعف فيها عندما بدأ عهد الدراسة .

بعد ذلك أبدى أدلر اهتماماً واضحاً بالعلوم الإنسانية كالاقتصاد السياسى وعلم النفس وعلم الاجتماع . ولكنه لم يمس في هذه الدراسات مدة طويلة ، إذ تحول إلى دراسة الطب . وبعد أن حصل على أجازة الطب شرع

في ممارسة المهنة وكان ذلك عام ١٨٩٨ . وفي بداية حياته العملية اختار ميدان طب العيون ، ولكنه ترك هذا التخصص بعد فترة وجيزة ليصبح ممارساً عاماً . ومما يذكر عنه أنه كان مولعاً - أثناء دراسته للطب - بعلم التشريح المرضى إلى جانب مداومته على الاستماع لمحاضرات العلوم الإنسانية .

تعرض أدلر أثناء ممارسته للطب العام إلى خبرات وجهته إلى ميدان الأعصاب . فقد كان أدلر حساساً لآراء خيرة الموت الذى يصيب بعض مرضاه . وأشعره ذلك بالعجز أمام المصير الذى يستهدف إليه هؤلاء المرضى . لذلك أثر أن يتجه إلى التخصص في علم الأعصاب . وفي تلك الأثناء كان سيجموند فرويد قد أثار ضجة كبيرة في هذا الفرع من فروع الطب . فبعد أن نشر كتابه «دراسات في المستيريا» عام ١٨٩٥ اشترك أطباء الأعصاب في فيينا في جدل عنيف حول قيمة جهود فرويد . لذلك كان لا بد لكل مشغل أو مهتم بهذا الفرع من الطب أن يتعرف على فرويد عن طريقين : إما عن طريق البحوث التفسيرية القيمة التى قام بها قبل كشفه في المستيريا والتي جعلته من مصادر هذا الفرع ، وإما عن طريق الجديد الذى ابتدعه فرويد في علاج الأمراض العصبية بالإحياء التنويمى :

هكذا بدأت معرفة أدلر بفرويد . ففي عام ١٩٠٠ صدر لفرويد كتابه «تفسير الأحلام» فأرسل أدلر لإحدى المجلات تقريراً للكتاب (وإن لم تثبت هذه الواقعة تماماً) . وفي عام ١٩٠٢ اقترح قبلهلم شتيكل - صديق أدلر - أن يجتمع مؤيدو التحليل النفسى في منزل فرويد بقصد تبادل الرأى معه في كشفهم التحليلية . وتم ذلك فعلاً ، حيث اجتمع في منزل فرويد أول أربعة أيدوا التحليل في فيينا ، وكان على رأسهم ألفرد أدلر . وتعد هذه الحادثة وذلك التاريخ البداية

الفعلية لتكوين أول جمعية تحليلية نفسية في العالم . فن هذه الاجتماعات تكونت جمعية فيينا للتحليل النفسي ، الجمعية الأم لجميع الجمعيات المنتشرة الآن في أنحاء العالم . ومن هذا نستدل على أن أدلر قد انشغل بالتحليل قبل عام ١٩٠٢ بفترة .

أظهر أدلر نشاطاً كبيراً في اجتماعات الجمعية وخارجها ، فكثر مقالاته وبحوثه . ففي عام ١٩٠٥ نشر بحثاً حول الحتمية اللاشعورية وراء الاختيار العفوي للأرقام ، أكد فيه صدق نظرية فرويد المنشورة عام ١٩٠١ في كتابه الأمراض النفسية اليومية . وفي عام ١٩٠٧ نشر كتابه «دراسة في قصور الأعضاء وتعويضها نفسياً» . وقد علق فرويد على هذا الكتاب بقوله إن أدلر قد وقع على ملاحظات عن تكوين الخلق ذات قيمة لا بأس بها . وفي عام ١٩٠٨ قدم بحثاً حول «السادية في الحياة والعصاب» . ويكاد المتأمل لنظرية أدلر في النفس أن يجد في هذه البحوث بذوراً أولى نمت فيما بعد لتصبح سيكولوجية مستقلة عن تلك التي قلمها فرويد . وفي مارس عام ١٩٠٩ ألقى أدلر مقالا أمام جمعية فيينا للتحليل النفسي عنوانه «سيكولوجية الماركسية» علق عليه فرويد تعليقاً يظهر بواحد النفور والجفاء الذي اشتد بعد ذلك بعامين تقريباً وانتهى بالانشقاق . فقد أهمل فرويد صلب المقال تماماً وقال بأن هذا المقال قد حرك فيه سلسلة من الأفكار تتعلق بأصل الحضارة ، تقوم أساساً على فكرتين هما الاتساع المطرد لوعي الإنسان ، والزيادة المستمرة لكبت النوازع الأولية .

بعد ذلك بعام ، وفي سنة ١٩١٠ ظهرت الحاجة إلى تكوين جمعية للتحليل النفسي على مستوى دولي تضم المشتغلين به في أنحاء العالم . وفعلا قام فرويد بتكليف ساندور فيرنزي بعمل الاتصالات اللازمة لعقد هذا الاجتماع . ورغم أن أسلوب فيرنزي في الاتصال

بالمهتمين بالتحليل النفسي في العالم كاد أن يفسد العلاقة بين محلي أوروبا وأمريكا ، إلا أن المسعى كلل بالنجاح وانعقد الاجتماع في نورمبرج في ٣٠ ، ٣١ - ٣ - ١٩١٠ وفي هذا الاجتماع انتخب كارل يونج (من سويسرا) رئيساً للجمعية الدولية للتحليل النفسي .

كان لانتخاب يونج وقع سيئ على أدلر وصديقه شتيكل ، أول من دعا لتكوين جمعية للتحليل النفسي في العالم . فقد وجدا في اختيار محلي من سويسرا استهانة بمحلي فيينا وهم الأوائل . وقد أحس فرويد بغضب أدلر وشتيكل فلحق بهما في فندقهما ليجدهما مجتمعين مع بعض أتباعهما . فأوضح لهما أن اختيار يونج يعود على حركة التحليل النفسي بفوائد عدة حيث أن بعض الاتهامات العنصرية والقومية كانت قد بدأت في تعطيل شيوعه . وحتى يمكن إرضاء أدلر وشتيكل استقال فرويد من رئاسة جمعية فيينا وأوكلها لأدلر وجعل شتيكل نائباً لرئيس الجمعية وعينهما في هيئة تحرير مجلة الجمعية . بذلك أصبح أدلر في ١٢ - ١٠ - ١٩١٠ رئيساً للجمعية بصفة رسمية .

لم يجد أدلر في ذلك ترضية كافية له . ويبدو أنه لم يكن مستعداً لأية ترضية قبل تلك الأحداث بفترة . ففي ٢٤ فبراير عام ١٩١٠ - أي قبل انعقاد الجمعية الدولية بشهر تقريباً - كتب فرويد لكارل إبراهيم يقول له إنه يلقي بعض الصعاب من محلي فيينا القدامى في الجمعية وعلى رأسهم أدلر وشتيكل وسادجر . وبعد انعقاد الجمعية الدولية بأيام قليلة وفي ٣ أبريل كتب فرويد لفيرنزي يقول له «سأنقل القيادة لأدلر لأنني أشعر بالرضاء عنه ، ولكن لكونه في آخر الأمر الشخصية الوحيدة الموجودة هنا ، كما أن ذلك سيدفعه إلى الدفاع عن مشكلتنا . وقد أخبرته بذلك» . ويعود فرويد في ٨ - ١١ - ١٩١٠ - أي بعد تعيين أدلر رئيساً للجمعية فيينا بشهر واحد - ليكتب إلى فيرنزي يشكوه

فينا للتحليل النفسى ولم يعد يمكن لفرويد وأدler أن يتزاملا فى نشاط واحد .

بعد هذا الاجتماع استقال أدler وشيكل من منصبيهما فى الجمعية . وقد شكرهما أعضاء الجمعية على جهودهما وطالباهما بالبقاء فى عضويتها . بل لقد اعتبر الأعضاء أن الأمر لا يخرج عن كونه خلافاً علمياً لا يستلزم الانفصال فعلا بقاء أدler عضواً بالجمعية حتى ٢٤ مايو عام ١٩١١ على أقل تقدير . وفى هذه الأثناء حاول جيكل — أحد الأعضاء — أن يصلح بين الأستاذ وطالبه ولكنه لم ينجح فى ذلك . وأخيراً كون أدler جمعية مستقلة أطلق عليها فيما بعد جمعية التحليل النفسى الحر ، وهى الجمعية التى غير اسمها بعد ذلك إلى جمعية علم النفس الفردى :

نظراً لتكوين أدler جمعية مستقلة ، طلب فرويد من جمعية فيينا فى ١١-١٠-١٩١١ إعلان عزل أدler عن عضويتها رسمياً وتحديد موقف باقى الأعضاء من اتجاهه . وبعد الاقتراع على ذلك وافق أحد عشر عضواً على عزله وتمسك به خمسة . وقد وصل الأمر إلى ما هو أشد من ذلك عندما طلب فرويد من أدler أن يستقيل من منصبه فى هيئة تحرير المجلة فاجبه أدler إلى القضاء لمنع هذا الاجراء . وبذلك وصل الصلح إلى الانشقاق الفعلى لأدler عن التيار العام للتحليل النفسى ، مكوناً لنفسه تياراً مستقلاً .

يقول جونز عن هذا الانشقاق ، أن فرويد كان إنساناً عنيفاً فى حبه وفى عدائه ، ولكنه لم يكن يوماً ليتأثر بهذه الخاصية إذا احتاج الأمر تقدير اللواقع . فرغم أن فرويد يعد مسئولاً عن خلافه مع فرويد ومايبرت ، إلا أن خلافه مع أدler ويونج من بعده كان من صنعهما وليس من صنعهم . فعلى ما يبدو ، كان أدler موضع تقدير كبير من فرويد فى بداية الحركة التحليلية مما جعله أقوى أعضاء الجمعية نفوذاً . ثم

سلوك أدler وشيكل غير اللائق والكريمه والذى يجعله حائفاً عليهما حقاً مزماً ، ويرد ف قائلاً إنه قد حاول مصالحتهما بشئ الوسائل فوجد الأمر شاقاً . ولا تمر أيام حتى يعاود الكتابة إليه ثانية ليقول له فى ٢٣-١١-١٩١٠ « إننى أمر بطروف عصيبة مع أدler وشيكل . لقد كنت آمل فى انفصال نظيف ، ولكن الأمر يتسع رغم أنى لم أترك حيلة إلا وحاولتها معهما . لقد كانت الأمور أسير لى عندما كنت وحدى » .

من هذه الوقائع نجد أن أدler كان قد بدأ فى الانشقاق عن فرويد والتحليل من تبعيته . ولكنه استمر رئيساً للجمعية رغم هذه التوترات . ففى أول فبراير عام ١٩١١ قدم أمام جمعية فيينا بحثاً بعنوان « بعض مشاكل التحليل النفسى » ظهرت فيه انتقادات عنيفة لمنهج ونظرية فرويد . ثم أعقب بحثه هذا ببحث آخر ألقاه فى اليوم التالى بعنوان « الاسترجال كشكلية جوهريه فى العصاب » انتضجت فيه معالم سيكولوجية مستقلة تماماً ومختلفة فعلا عن السيكولوجية الفرويدية . وأرجئت مناقشة البحثين إلى يومى ١٨ ، ٢٢-٢-١٩١١ لتنتهى برفض فرويد للأفكار التى قال بها أدler ودحض نقاط نقده . فقد قام نقد أدler لفرويد على مفهوم مركب أوديب فقال بأنه افتعال لا تؤيده الخبرة العيادية وأنه تخييل لبعض المرضى ، وفضل عليه مركب الاسترجال القائم على نزعة العدوان (وهو ما منصفه فيما بعد) . كما وجه نقداً لمفهوم الكبوت وحاول اظهار تناقض فرويد بصدده وخاصة فى مجال تفسيره للحضارة ورد عليه فرويد مبيناً أوجه القصور فى اعتراضاته وأوجه الخطأ فى آرائه وعقب على ذلك بقوله « إن التعاليم الأدلرية ليست صحيحة ، ولذلك فهى خطيرة على مستقبل التحليل النفسى وتطوره . إنها أخطاء علمية نتيجة منهج كاذب ، ومع ذلك فهى أخطاء نبيلة : ورغم أننى أرفض مضمون وجهة نظره فإننى أرى فيها اتساقاً وقيمة » . وهكذا ظهر الصلح واضحاً فى جمعية

شاهياً شئ من العكر فيما بعد عندما مزجها بفلسفة
نيتشه عن القوة فأوضحت ذات صبغة فاشية . وكان
فرويد أصلاً يتأفف من السيطرة ويقف موقفاً غير
مرحب من الحركة الاشتراكية . لذلك كان الصدع
وكان الانشقاق .

أدلر مستقلاً عن التحليل النفسي

في عام ١٩١٢ غير أدلر اسم جمعيته إلى جمعية علم
النفس الفردى واتجه نشاط جمعيته الجديدة إلى المجال
التطبيقي فافتتح أدلر عيادة لتوجيه الأطفال . وأخذ
يقوم فيها بتقديم الارشادات إلى معلمى الأطفال الشواذ
وأهليهم . وسرعان ما زاد الاقبال على هذه العيادات
حتى كاد عددها في فيينا أن يصل إلى الثلاثين . ويرجع
السبب في نجاح فكرته إلى أنه كان يفحص الحالات
ويناقشها في جلسات عامة أقبل عليها الناس فوجدوا
منها جدة وطرافة . وبعد أن ذاع صيته قام بزيارات
متعددة لبلدان أوروبا ثم اتجه إلى الولايات المتحدة حيث
أصاب فيها نجاحاً كبيراً . وكان من علائم نجاحه أن
أعلن ستانلى هول - وهو أكثر علماء النفس في أمريكا
شهرة - انضمامه إلى حركة أدلر ، وكان ذلك في عام
١٩١٤ . وبدأ الأمريكيون في إقامة عيادات أدلرية
في طول البلاد وعرضها .

وفي عام ١٩٢٩ حصل أدلر على منصب أستاذ
بجامعة كولومبيا بنيويورك وظل يشغل هذا المنصب
إلى عام ١٩٣٢ . وخلال تلك الفترة قام بالقاء المحاضرات
في مختلف معاهد المعلمين والتربية وعلى الأطباء في
أنحاء الولايات المتحدة المتفرقة . ثم استدعاه عمدة برلين
عام ١٩٣١ لإلقاء دروس في مذهبه بالمدينة واستمر
في ذلك حتى نهاية عام ١٩٣٢ . وكان ذلك العام نهاية
عهد أستاذه بجامعة كولومبيا ، حيث عين أستاذاً
للطب بجامعة لونيغ ايلاند . وظل يشغل هذا المنصب

أصبح بعد ذلك مصدر متاعب جملة لفرويد بحيث كان
انفصاله عن الجمعية أمراً مرجحاً لفرويد نظراً إلى أن
فرويد لم يكن يستطيع أن يتخلى عن أدلر بعد تمسكه
به وتعيينه رئيساً للجمعية . لذلك كان طلب فرويد بعزله
أمراً محتماً بعد ما لم يعد هناك مبرر لبقائه في الجمعية
وهو لا يؤمن بالتحليل النفسي .

وقد بدا لبعض مؤرخى حركة التحليل النفسي أن
فرويد كان متعسفاً مع أدلر وأنه أنكره عندما تنكر
أدلر لنظريته ، خاصة في استبداله عامل الجنس بعامل
الاسترجال . ولكن بالرجوع إلى خطابات فرويد ، نجد
أن فرويد قد فكر في عامل الاسترجال كأساس للعصاب
قبل أدلر بخمس عشرة سنة تقريباً ، ولكنه سرعان
ما تخلى عن الفكرة تماماً . ففي مايو عام ١٨٩٧ (سنة
تخرج أدلر من كلية الطب) حاول فرويد إبراز مجاهدة
الرجل للجانب الأثوى فيه مما يسبب العصاب ، ولكنه
عاد في أكتوبر من نفس العام إلى التشكك في أولية هذا
الصراع لبؤكده فساد ملاحظته كلية في توفير من نفس
السنة . لذلك لا يمكن إرجاع الأمر إلى أن انشقاق أدلر
عن فرويد كان وليد طغيان من فرويد بقدر ما هو
خلاف جوهرى في الفكر .

بل يمكن أن نلمس إلى جانب هذا الشكل الموضوعى
للخلاف جانباً ذاتياً أيضاً . فجوز يذكر عن أدلر أنه
كان جهماً عبوساً يتذبذب سلوكه بين الرضاء والنفور ،
كما أنه كان شديد الطموح كثر الجدل عنيفه عندما كان
الأمر يتعلق بأولوية أفكاره وأوليئها . هذه الخصائص
الذاتية كانت كفيلة بخلق صدام طبيعى بين فرويد
وأدلر ، أو بين قائده لحركة خلقها بنفسه وآخر ينزع
إلى تماديها وتنحية صاحبها . فكانة فرويد الراضية بين
المحللين كانت تضيق المجال الذى محتاجه أدلر لتحقيق
امكانياته . وقد اتضحت تلك الأحكام من مصدر
آخر . ففي البداية كان لأدلر نزعات اشتراكية واضحة

حتى وفاته في مايو عام ١٩٣٧ ، حيث جاءه الموت أثناء زيارته لأبردين بأسكتلندة لإلقاء محاضرات بها . كانت حياة أدلر ناجحة كأكل ما يكون النجاح ، أصاب فيها الشهرة وأتيحت له أوسع الفرص كي يعرض نظريته وآراءه . ومما يدل على ما أصابه من نجاح أن وفاته كانت قد أثارت الشفقة في نفس قريب لفرويد فعلق فرويد على ذلك بقوله « لا أفهم ما الذي يثر عطفكم على أدلر . إن الموت الذي يصيب طفلاً يهودياً من أzone فيينا في أبردين ليس أمراً مألوفاً ، بل يدل على مدى ما أصابه من نجاح . لقد كافأه العالم بسخاء على ما قدمه من خدمات لمعارضته التحليل النفسي » وقبل ذلك بثلاثة وعشرين عاماً وعندما اعترف ستانلي هول بأدلر علق فرويد قائلاً : « إن الهدف من ذلك هو إنقاذ العالم من الجنس وإقامته على العدوان » .

علم النفس الفردي

رغم أن علم النفس الفردي اسم لحركة أدلر ومدرسته في علم النفس ، إلا أنه عنوان لكتاب من أهم كتبه في نفس الوقت . ويعطينا هذا العنوان ميزات متعددة عند تحقيق مكانة أدلر في علم النفس . فمن جانب يمكننا أن نعرض للمذهب الأدلري كله من خلال عرض كتابه ، وبذلك نكون قد أصبنا هدفين برمية واحدة . ومن جانب آخر يمكننا بعرض الكتاب أن نتعرض للتفكير الأدلري في مراحل مختلفة ، حيث أن الكتاب يضم ثمانية وعشرين مقالا مختلفاً كتبت في الفترة ما بين عام ١٩٠٨ (قبل انفصاله عن فرويد) وعام ١٩٢٣ سنة صدور الكتاب .

والواقع أننا بعرضنا لكتاب علم النفس الفردي نصيب هدفاً ثالثاً دون قصد منا فقد كان نشاط أدلر سبباً في وفرة إنتاجه العلمي إلى حد جعل حصر تراثه أمراً شديداً الصعوبة . فمقالاته متعددة تعدد البلدان التي زارها ومؤلفاته كثيرة بكثرة المحاضرات التي ألقاها .

أما كتبه فيصل عددها إلى خمسة عشر كتاباً ، أبرزها « القصور العضوى وتعويضه النفسى » (١٩٠٧) - وكتابه « الجلبة العصبية » (١٩١٢) - وكتابه المعنى في هذا العرض « تطبيق ونظرية علم النفس الفردي » (١٩١٨ بالألمانية - ١٩٢٣ بالإنجليزية) . وكما سبق أن أوضحنا في ميزات الكتاب الأخير ، فإننا بذلك نعفى أنفسنا من التعرض لمؤلفاته المتعددة إذا أردنا دقة وشمولاً ، ونعفيها من انتخاب مبتسر لبعض مؤلفاته إذا أردنا إلاماً واختصاراً .

إن التعرض لعلم النفس الفردي يلزمنا بالارتداد إلى جذور الفكر الأدلري الذي نشأ نشأته الأولى في أحضان الفكر الفرويدي التحليلي . في بداية نشاط أدلر - كما يقول جونز - كانت هناك فكرتين هامتين قد برزتا في تفكيره : الأولى ميل الفرد إلى التكميل لشعور بالنقص (وهو ما وضح في كتابه عن القصور العضوى وتعويضه النفسى) والثانية أن الحاجة إلى التكميل تنبع من عدوانية داخلية موروثه (وهو ما يظهر في مقالة الاسترجال كشكلة جوهرية في العصاب) . ولم يرض أدلر أن يقتضى أثر هاتين الفكرتين إلى أصول فرويدية بل فضل ارجاعها إلى الطابع الأنثوى الكامن في كل ذكر والطابع الذكري الكامن في كل أنثى . وكان هذا الاسناد ذاته هو نقطة الخلاف والانشقاق والاستقلال لأدلر . وتحددت معالم علم النفس الفردي بعد ذلك لتختلف عن مدرسة التحليل النفسى في خمس نقاط عامة هي :

(أ) أرجع أدلر علة كل سلوك إنسانى إلى نزعة أصيلة في النفس هي تمجيد الشعور بالشخصية وتحقيق تفوقها تعويضاً لشعور كامن بالنقص له شكله العام لدى البشر جميعاً . وهو بذلك يختلف عن فرويد الذى جعل الليبدو أو الطاقة الجنسية محركاً أولياً لكل النزعات والسلوك وليس

الأمر اختلافاً على تشخيص العلة بل يتعدى ذلك إلى المعلوم . فأدler يرى أن النشاط الجنسي هو أحد أساليب تمجيد الشخصية وإثبات تفوقها بينما يرى فرويد أن إثبات التفوق ما هو إلا نتيجة وشكلا لانصراف الطاقة الليبديدية .

(ب) أرجع أدler علة العصاب إلى اختلال يصيب اتزان التضاد القائم أساساً بين الرجولة والأنوثة لدى الإنسان ، بحيث يكون العصاب هو تمجيد زائف لأحد قطبي التضاد . وبذلك يختلف عن فرويد الذي جعل العصاب إشباعاً متوهماً للزعة الجنسية يصل إلى حد اتباع أساليب طفلية لهذا الإشباع . ويسر هذا التضاد بين أدler وفرويد على نفس النسق الذي نجده في النقطة الأولى .

(ج) رأى أدler أن الرغبات الطفلية الأولى تخضع منذ البداية لضغوط معينة تجعلها تخلق أهدافاً وغايات للحياة النفسية بحيث يصبح سلوك البالغ تحقيقاً لغاية تدخل فيها طفولته لا كمحدد لها — إلا في حالة المرض — بل كعنصر أساسي فيها . وبذلك يختلف مع فرويد في نقطة هامة وهي فاعلية الكبت في خلق اللاشعور كأساس للحياة النفسية السوية والمرضية . فأدler ينظر إلى الحياة النفسية في غابتها التي بدأت منذ الطفولة ، بينما يرى فرويد أن الطفولة تحد غاية السلوك البالغ وتمنع المريض — على وجه خاص — من تحقيق ذاته .

(د) يختلف أدler بذلك عن فرويد في نقطة تالية على جانب أكبر من الأخمية . فقد وجد أدler أن المريض إنسان غير مقيد بل منطلق إلى غاية ما تحددت من طفولته بما وقع على رغباته آنذاك من ضغوط . في الوقت الذي وجد فيه السوي مرتبطاً ومقيداً بواقعة ولحظية عالمه . أما فرويد فقد وجد العكس تماماً . لقد وجد أن المريض

مثير على طفولته برغباتها وبأساليب إشباعها المبكرة ، بينما السوي لإنسان لا تقيده طفولته بل ينطلق محققاً حاجاته في إطار وعي بالمستقبل :

(هـ) أدت هذه الخلافات إلى تمايز واضح بين أسلوب فهم أدler لعدد آخر من الظواهر وفهم فرويد لها ، ونخص منها بالذكر ظاهرة الحلم وخطة العلاج . لقد وجد أدler أن الأحلام تبصر بالمستقبل بينما وجد فرويد أنها نظرة إلى الماضي : واختلفا في خطة العلاج بناء على فلسفتين متمايزتين تماماً في النفس . وهذا ما سنعرضه في السياق :

ممكنا أن نوجز فصول كتاب علم النفس الفردي في نقاط أربعة تناولتها فصوله الثمانية والعشرون من زوايا عديدة . هذه النقاط هي :

(أ) القصور والتعويض
Inferiority and Compensation

كما سبق أن بينا ، كانت فكرة القصور من الأفكار المبكرة جداً في نظرية أدler . فن ملاحظاته على القصور العضوي الجلي وعلى العصبيين بعجز وعاهات أمكنه أن ينتبه إلى حقائق تشريحية وأخرى نفسية على جانب كبير من الأهمية فطور في رأيه ليضع نظرية في النفس أساسها مبدأ تعويض القصور . لقد لاحظ أدler أن القصور الذي يمسبب عضواً ما يدفع الوصلات العصبية المؤدية إليه إلى اكتشاف مسارات جديدة لها تحاول بها إيجاد بديل أو أكثر يعوض ما يصيب الفرد من تعطل هذا العضو . فإذا أمكن ذلك — وهو نادر في الحال العضوي — فإن عضواً مقابلاً يأخذ في مضاعفة جهده ليعوض الخسارة كما هو في حالات شلل بعض الأطراف أو فساد إحدى الكليتين أو الرئتين . أما إذا استحال ذلك ، فإن عضواً مخالفاً يجتهد في إرهاف نشاطه حتى يمكنه بما جد عليه من حساسية من تعويض

جانب من النشاط المفقود للعضو المصاب وهو ما نجده في رهاقة السمع أو اللبس لدى العميان .

هذه الملاحظات نهت أدلر إلى حقائق أخرى في المجال النفسى وطبيعة المرض النفسى . فقد وجد أن القصور العضوى لا يعوض في المجال العضوى وحده بل قد يجد في أنواع النشاط النفسى مادة تعويضية مناسبة . فقد يكون القصور العضوى حافظاً لتفوق في نطاق النشاط الاجتماعى أو العلمى تعويضاً لما أصاب الفرد . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن أدلر قد أرجح كل تفوق اجتماعى أو حضارى إلى شعور بالقصور دفن أخفى بمهارة تحت ستار النشاط التعويضى .

ولم تكن تلك القاعدة الفكرية كافية لوضع صيغة كاملة للزعة التعويضية لدى أدلر يفسر بها السلوك السوى والمريض معاً . لذلك خرج أدلر من ملاحظاته عن القصور العضوى وتعويضه العضوى أو النفسى إلى مجال القصور النفسى ذاته . فوجد أن القصور قد يكون أساساً قصوراً نفسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو حضارياً ومثل هذا القصور يدفع الفرد إلى تعويض في نفس النطاق وبما يتاح له في نفس المجال . فالفقر قد يدفع الفرد إلى نشاط تعويضى يمكنه من الاتراء ، وضعة المكانة قد تودى إلى التفوق العلمى بما يعوض ذلك الشعور . وهكذا استخلص أدلر قوانين أعم للقصور وتعويضه النفسى فتحرر من ضيق نطاق ملاحظاته عن القصور والتعويض العضوين . ولكنه أفاد من هذا النطاق الضيق فائدة أخرى قبل هجره له وهى معيار ومحك التعويض السوى والمريض . فقد أمكنه أن يتعرف في النشاط التعويضى العضوى على نمطين :

الأول : تعويض مباشر وفيه ينشط عضو مقابل — إن وجد — بتعويض العضو القاصر ، أو ازدياد نشاط عضو مخالف بما عملاً الثغرات التى تركها قصور العضو المريض ، ذلك أنمط من التعويض هو التعويض

السوى . والنمط الثانى تعويض غير مباشر ينشط فيه العضو المقابل إلى حد يودى إلى تشويه نشاطه الأصلى ذاته دون أن يفيد في التعويض أو أن ينحرف العضو المخالف في نشاطه التعويضى بحيث يخلق نشاطاً جديداً لنفسه فيصبح هذا العضو نفسه قاصراً ، وذلك هو التعويض المرضى .

هذه الذخيرة من الملاحظات ، رأى أدلر أن وليد الإنسان كائن ضعيف بولادته حساس لضعفه ، يعانى منذ البداية شعوراً بالقصور يعم حياته النفسية والعضوية والاجتماعية ويطبق على رغباته الناشئة . وكون الوليد ضعيفاً يستشعر القصور في كل محاولة له للتحقق فإن نزعة التعويض لديه تنشط تلقائياً فيه فينزع إلى تمجيد شخصيته نزوعاً لا إرادياً تقريباً . ولا يتأق له ذلك إلا بإنكار ضعفه وقصوره . والمشكلة في ذلك الموقف دقيقة الحل نظراً إلى أنه لن يجد إلا سبيلين أو احتمالين :

إما أن يحاول تعويض قصوره من الواقع وفى الواقع فيتغلب بذلك على شعوره فعلاً ويصبح سوياً بأسلوب تعويضى مباشر . وإما أن يتخلى عن الواقع فيكتسب نمطاً لإنكار قصوره يتم بالتخييل ووهم التعويض فيصبح مريضاً عصائياً لالتجائه إلى التعويض غير المباشر .

يتفق أدلر مع علماء التحليل النفسى على أن نواة الشخصية تتكون في السنوات الأربع أو الخمس الأولى من العمر . ولكنه يختلف عنهم في أن هذه النواة هى الشعور بالقصور وليس الدافع الجنسى . ففى رأيه أن التدليل الذى يلقاه الوليد — تماماً كالحرمان الذى قد يتعرض له — يدعم شعوره الأصيل بالدونية والقصور ، فينزع الطفل إلى خلق أهداف للنجاح تؤمنه هذا الشعور ويتحدد السواء والمرض بهذه الأهداف . فالأهداف التى يخلقها الطفل لهذا السبب أشبه بنقطة ثابتة تعينه على اكتشاف طريقة في فوزى الوجود . فإذا كانت هذه الأهداف ثابتة ثباتاً شديداً ولا تقبل التحرك مع اكتشاف

٢- الشعور بالأنوثة :

إن الثنائية الجنسية Bi-sexuality لدى الإنسان عامة وإحساس الطفل بعدم الأمن يستفز فيه مشاعر الأنوثة التي يأبأها في ذاته ويعترض عليها . ويأخذ الاتجاه التعويضي سوى لهذا القصور شكل الميل إلى النظافة والنزعة الفنية والسعى وراء الثروة . أما التعويض المرضي فيظهر في مشاعر بالرجس والشعور بضعف الأعضاء الحسية والقدرة على التعبير ، والاحساس بالحرمان .

٣- الشعور بالضعة :

إن ضالة شأن الوليد وضعف تأثيره في عالمه يولد فيه مشاعر بضعة مكانته . وتقوده هذه المشاعر إلى تعويض سوى أحياناً قوامه الرغبة في المعرفة والدراسة بالملاثم والموافق للمجتمع والسعى وراء الانتصار والتفوق وطلب اللذة . ولكنها تقوده أيضاً إلى تعويض غير سوى أحياناً أخرى قوامه الإحساس بالجهل وفقدان معايير التصرف السليم والشعور بالانحطاط ومعاناة وطأة العسالم .

وأخيراً يقول أدلر في القصور والتعويض بأساليبه المختلفة إن التمايز بين هذه المصادر الثلاثة وتعويضها ليس تمايزاً تاماً . فكثيراً ما تؤدي عناصر معينة من القصور إلى إتباع أساليب تعويضية ذات صلة بعناصر قصور أخرى . فليس فهم علاقة القصور بالتعويض أمراً يسيراً نظراً لوجود مسارات متعددة لها وأنماط غير مباشرة فيها . فالقصور العضوى لديه قابل للتعويض النفسى من جانب ، كما أن القصور النفسى يتيح بالتعويض العضوى من الجانب المقابل . هذه الطوعية نتيجة حتمية لكون الوليد قاصراً في جميع الجوانب سواء العضوية أو النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية . ومثل هذا الوضع يتيح للنزعة التعويضية أن تنشط حسبما تتاح لها الفرص وفي ضوء جوانب القصور المتعددة

الطفل جوانب جديدة في الواقع ، أصبحت هذه الأهداف إطاراً لغاية السلوك وأصبحت هدفاً زائفاً وهيباً للتعويض . فالأهداف الوهمية تظهر في الطفولة بعجز الطفل عن الإدراك المنطقي للواقع فتقوده - إذا تمسك بها - إلى العصاب الذى يتنوع بتنوعها . أما إذا كانت هذه الأهداف واقعية أو قابلة للتعديل المستمر وفق قانون الواقع فإنها تعطي استجابة موحدة للعالم وتمنح الطفل وشخصيته السوية لطواحيها وقدرتها على أن تتعدل حسب مستلزمات الجدة في العالم وبذلك تصبح مجرد جزء من إطار غاية سلوكه .

تنبه أدلر بعد هذا إلى أن الحضارة الغربية تقوم أساساً على تمجيد الشعور بالذكورة فجعلت من القوة والسيطرة نمطاً سوياً للتعويض المباشر عن القصور . وبذلك أصبح الهدف العام للنشاط التعويضي في هذه الحضارة هو البحث عن مصادر القوة ومواطن السيطرة . أما التخاذل والشعور بالعجز فقد أصبح نمطاً مرضياً للتعويض حيث يهرب العصبي إلى مرضه ملاذاً له يتيح له الحصول على رعاية الآخرين ويؤكد به قصوره .

وأوجز أدلر المصادر العامة للقصور واتجاهات التعويض المباشر لها في ثلاثة مصادر هي :

١- الشعور بعدم الأمن :

فالوليد منذ ولادته يرى أن الحياة ساحة للحرب ضد عالم قاس غير مشبع لرغباته فتولد لديه مشاعر وأحاسيس عدوانية ونزعة إلى تعويض قصوره هذا . ويكون التعويض سوى إزاء هذا الخطر هو السعى وراء تقدير الآخرين والوصول إلى مكانة مرموقة في المجموعة والتمسك بالحياة . أما التعويض المرضي فيظهر في خوف دائم وشعور مستمر بالحقارة والمرضى واقتراب الموت مما يؤدي بالمرضى في النهاية إلى الحصول على اهتمام زائف من الآخرين وطمأنينة واهية .

لديه . وعموماً يرى أدلر أن هذا التنوع في مصادر الشعور بالقصور أو الأشكال التي تتخذها النزعة إلى التعويض تهدف إلى هدف واحد هو تمجيد الرجولة وانكار الأنوثة .

ذلك هو الإطار العام المفهوم الشائع في مجال علم النفس، هو مفهوم مركب القصور أو النقص Inferiority Complex والذي أصبح من ضمن تراث الإنسان .

(ب) الاسترجال وإعلان الذكورة

Masculine Protest

من الاستخلاصات السابقة عن نزعة التعويض للقصور الضمني في الإنسان انجى أدلر إلى تأمل حضارى لوضع الإنسان وتطوره . وقاده تأمله إلى الشكل المجرد للتعويض والصيغة الفكرية للقصور فجعلهما الاسترجال والاعتراض على الأنوثة . فانكار الضعف والقصور نزعة كامنة في الإنسان تماماً كالضعف والقصور . فاذا أضفنا إلى ذلك حقيقة بيولوجية أكيدة وهي خنوثة البشر Hermaphrodism ، فإن سلوك الإنسان سيتجه إلى انكار الجانب الضعيف في ذاته ، وهو في حضارتنا الأنوثة، بإعلان الجانب القوى حضارياً وهو الذكورة .

بعبارة ثانية تمكن أدلر من ربطه لحقيقة بيولوجية (الخنوثة) وتأمل حضارى (تفوق الرجل) أن يضع صيغة فكرية لقانون القصور والتعويض . أما الحقيقة البيولوجية فوفاها أن البحوث البيولوجية التشريحية^(١) والمرونية تؤكد وجود آثار للذكورة في الأنثى وآثار للأنوثة في الذكر ، مما يخلق فيهما نزعتين متعارضتين . وأما التأمل الحضارى فيفقد إلى الكشف عن ترابط أفكار السمو والعلاء والارتفاع والقسوة في مفهوم واحد يقف على طرف نقبض لأفكار الانحطاط والدناءة والضعف والانخفاض . وما دام تطور الإنسان عامة

لا يختلف في كثير عن تطور الفرد وخاصة فإن انجاء الحضارة إلى تمجيد المفهوم السامى وتحقير المفهوم المنحط بكل ما يرتبط بهما من أفكار مجردة : يتحقق أيضاً في اكتشاف الفرد لهذا القانون ذاته خلال تطوره من الطفولة إلى الرشد .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل نجد أن النزعة التجريدية لدى الإنسان قد جعلت من مظاهر الرجولة مرادفاً لمعانى السمو والعلاء وربطت بين الانحطاط والحقارة وبين الأنوثة . ومرد ذلك إلى وضع غير طبيعى جعل الرجل مسيطرأ على أدوات الإنتاج^(٢) فأصبح صاحب السطوة في الحضارة . أما بالنسبة إلى الطفل فإنه بمجرد تمكنه من السير على قدميه بشرع في اكتشاف هذا التقابل بين العالى والوطىء تمهيداً لانجاء نزعته التعويضية إلى الصيغة الحضارية المجردة وهي الاسترجال .

عندما ينشط ذهن الطفل وينتبه إلى استقطاب عالمه فإن خوفه من الانبثاء إلى القطب الوطىء يحثه على اكتشاف الثنائية الداخلية - أو خنوثته - فيقرن بين السقوط الذى يتعرض له لضعف بنية وبين مكانة الأنثى في المجتمع . فيتجه إلى تعويض ذلك بالاسترجال وإعلان الذكورة . ولا يختلف الذكر عن الأنثى في ذلك إلا في النحو الذى يعلنان به ذكورتهم . فالذكر يعلن ذكورته في صراحة تبجحها له حضارته وتجبره عليها ولا تتقبل منه غيرها . أما الأنثى فلإنها تعلن عن ذكورتها بصور خفية أساسها أن تقوم بتعذيب الذكر والسيطرة عليه إذا كانت علاقتها بذكور ، أو أن تحقر الأم وتحاول التخلص من سيطرتها تشبهاً في ذلك بالرجل الذى يمارس هو السيطرة على المرأة . فظاهر الرقة لدى المرأة وسلوكها الرقيق يخفى نزعة قوية للسيطرة .

(١) نشير هنا إلى الإلهام القديم عند أدلر بالتشريح المرضي وتأثيره بأفكار ف . انجائز .

(٢) نشير هنا إلى الإلهام القديم عند أدلر بالتشريح المرضي .

فإذا نجحت المرأة في إقامة اتران بين نزعة التعويض ووضعها الحضارى اتسمت بطابع من الاستخفاف بتصورها العضوى (فقدان القضيب) واتصلت بالواقع من خلال اتجاه تعويضى مباشر يظهر في الزواج والانجاب .

رغم أن هذه الصياغة الأدلرية لطابع القصور والتعويض قد تتفق في بعض جوانبها السطحية مع نظرية التحليل النفسى عن أولوية الجنس ، إلا أن النظرة المتعمقة تدل على اختلاف جوهري . لقد قصر أدلر قيمة الجنس على كونه أحد الأمور التي تفهم في ضوء النمط العام للحياة ^(١) Pattern of Life وليس بوصفه محدد هذا النمط (فرويد) . وتتضمن هذه الفكرة تفرعات عديدة أهمها أن النزعات التعويضية الاسترجالية تحيل النشاط الجنسي إلى وسيلة للعدوان تظهر في السادية وإلى أسلوب تحقير الموضوع الجنسي (المرأة) وصيغة من صيغ السيطرة وإعلان الذكورة . أما إذا اعتدلت هذه النزعة التعويضية الاسترجالية فان النشاط الجنسي يصبح إحدى علائم الحب والتقدير .

في حدود صياغته للدافع الجنسي وإدراجه تحت النشاط الاسترجالى العام قدم أدلر نقداً لمركب أوديب عند فرويد ومبررات استبداله بمركب القصور . فقد وجد أن العلاقة الأوديبية التي وصفها فرويد وجعلها لب العصاب إنما تنتج عن تدليل الأم لطفلها إلى الحد الذى يطلق جميع نزعاته دون تحريم مما يوثيه تغلباً لحظياً على مشاعر القصور عنده . ونتيجة لذلك يتمسك الطفل بأمه لأنه بسيطرته عليها يعوض قصوره ويتغلب على أنوثته ويحقق هدفاً معيناً . وشيوع النمط الأوديبى من العلاقة مما يجعله أشبه « بنمط للحياة » إنما هو نتيجة زائفة للطابع الحضارى الغربى ، حيث يوجه فيه الجنس

(١) هناك كتاب بهذا العنوان يتكون من عدد من الحالات المرصية التي يبرز فيها أدلر النمط التعويضى في حياتها ويركز أساساً على نمط إعلان الذكورة .

إلى السيطرة على الأنثى كوسيلة للاسترجال وإعلان الذكورة . ولكنه في ما يرى أدلر ليس إلا نوع من التعويض الوهمى وشكل مرض من العلاقة لا يعتد به لصلوره عن أناس يعانون منه . والأجدر بنا كما يقول أن ننتبه إلى تعدد أطراف علاقة الفرد بالآخر وأسلوب هذه العلاقة ونمط حياته عموماً . ودله تأمله إلى أن هذه الأطراف ثلاثة :

علاقة الفرد بآخر من نفس جنسه وعلاقة الحب بينه وبين الجنس الآخر وعلاقته بعمله . وبتعدد أطراف نمط الحياة أصبحت فكرة الجنس لديه لا تكفى لتفسير شامل وحلت محلها فكرة الاسترجال وإعلان الذكورة .

(ج) العدوانية والغائية Agression and Infinity

مما سبق نجد أن أدلر قد وضع أساساً لفهم الإنسان هو نمط الحياة . وقد رأى أن هذا النمط يتشكل تحت وطأة الشعور بالقصور والدونية مما يدفع الفرد إلى تحقيق تعويض ما يخلق له هدفاً لحياته . أما الهدف فهو التغلب على الأنوثة الكامنة فيه وتحقيق الذكورة . وأساس الذكورة لديه هو العدوان والسيطرة والقوة . تلك الصيغ المتداخلة تشير إلى أن الشكل الفلسفى للحياة النفسية عند أدلر قد تأثر بفلسفة نيتشه من جانب وبفلسفة فيهنجر من جانب آخر .

لقد فسر أدلر هدف الحياة بأنه نزعة إلى القوة والسيطرة وجعل الأنوثة والأنثى ضعفاً يستحق المغالبة . وتأثر في ذلك - كما يقول - بأراء نيتشه عن القوة والإرادة ، فأثر ذلك في تقويمه للأنوثة . أما الهدف ذاته فعلاقته بالسلوك علاقة غائية وليست علاقة علي . لذلك أصبحت للإرادة أهمية كبيرة في تحقيق الهدف . وهكذا يتشكل نمط حياة الفرد حسب الهدف المتصل به حياته . ويحقق الفرد هدفه بنوع من إرادة التحقيق . والاختلاف بين فرد سوى وآخر مريض ليس في مصادر خلق الأهداف بل في نوعية الأهداف . بعبارة ثانية ، سنجد

أن السوى والمريض لا يختلفان في نزوع تعويضي استرجالى ولكنهما يختلفان في واقعية وخيالية الهدف الذى اتخذاه غاية للسلوك فشكل نخط حياتهما .

أما تحقيق الأهداف عند أدلر فهو على غرار فلسفة فيهنجر المسماه بفلسفة كان . . As If . وقد أشار أدلر في أكثر من موضع في كتابه إلى تأثيره بهذا الفيلسوف وفلسفته . ومودى رأى أدلر في تحقيق الأهداف أن رضاء الشخص عن هدفه ومدى تحقق مسعاه إليه يأتيه من إحساس ذاتي بأن هدفه قد تحقق . ويبدو ذلك واضحاً في العصاب .

فالأساليب الوهمية لتحقيق الهدف العصائى ترضى « بكان » بعيدة عن الواقع بعداً كبيراً . أما السوى فيحدد لنفسه هدفاً له وجوده في الواقع ويشرع في تحقيقه فعلاً فيصبح سلوكه تحقيقاً قريباً ومباشراً للهدف لا يبعد فيه الواقع عن « كان » الذاتية . لذلك لم يتخرج أدلر - تخرج فرويد - في حث مرضاه على أن يتمسكوا بمبادئهم بل وعلى تمثل مبادئ الفلاسفة والأنبياء بوصفها « كان » لهدف خاص بهم لا يجدون سيلاً فردياً لتحقيقه . وبذلك أصبح دور الجماعة أساسياً في سيكولوجية أدلر بوصفها مقررّة للأهداف ومحددة لسبل تحقيقها . فالجماعات المختلفة باختلاف المكان والزمان قد خلقت لأفرادها من الأهداف المتنوعة ومن أساليب التحقيق المتباينة ما يؤكد هدم نظرية النشاط الغريزى ، وما يؤكد إصالة النزعة إلى التعويض والشعور بالقصور .

إن تحقيق الهدف عند أدلر هو غاية الحياة وتفسير لمعناها . أما شكل التحقيق فيتصل بكل ما يقرب الفرد من الشعور بالرجولة وإنكار الأنوثة . وبمعنى آخر ، يرى أدلر أن الحياة النفسية هي نشاط يهدف للوصول

إلى صيغة واحدة - سواء للذكر أو للأنثى - هي « أريد أن أكون رجلاً كاملاً » . إلا أن هذا الهدف كثيراً ما يتحول إلى غاية في ذاته بدلاً من أن يبقى وسيلة لتحقيق السيطرة والأمن ، وفي هذه الحالة يصبح الفرد مريضاً عصابياً . فالاسترجال بالنسبة للأمن والسيطرة هو « كان » وليس السيطرة والأمن ذاتهما . ويوضع الأمر على هذا النحو وصل أدلر إلى أن الحياة النفسية وحدة متحركة حركة دينامية لا تجزئ فيها للفرد فالفرد عنده هو نخط حياة له غاية هي تحقيق مستمر لتلك الغاية .

وتكتمل الحلقة لديه بمفهوم الذكورة . كما أوضح في الأجزاء السابقة . يكون الشعور بالقصور دفعة إلى التعويض ، وبداية لانتباه الطفل إلى استقطاب الأنوثة والذكورة فيه . لذلك يتجه الطفل إلى التعويض بإعلان أهداف استرجالية تجاوى الواقع في أغلب الأحيان . وأبرز هذه الأهداف التخيلية هو الوصول إلى القوة وممارستها ، أى تحقيق وتنفيذ للعدوان . فالعدوان الطفلى هو هدف وهمى يعطى شعوراً زائفاً بالقوة والأمن . وليس الأمر قاصراً على العدوان البدنى وحده ، بل كل ما يسمح بسيطرة واعتلاء . فالتبول اللاإرادى ونوبات الصرع والخوف والاستسلام للمرض بل وإضراب الطفل عن الطعام ، كل ذلك يعد سلوكاً و « كأنه » عدوان يعطى السيطرة على الأم القلقة على ولدها .

من كل ما سبق نجد أن إرادة القوة وفلسفة « كان » مع مفاهيم الهدف والغائية وإنكار العلية ومبدأ التعويض كل ذلك يقوم على إنكار مفهوم اللاشعور ومفهوم الكبت . وهذان المفهومان كانا الأساس لنظرية فرويد ونقطة انشطار أدلر عن حركته . فليس في نظرية أدلر

تركيز من أى نوع على الكبت وتكوين اللاشعور ، لأنه لا يجد صعوبة في تفسير السلوك بغيرهما . بل يصل الأمر إلى اعتبارات أخرى يصبح الموافقة على وجود حياة لاشعورية للفرد لا يستقيم مع نظرية القصور والتعويض . ولم يد إذا تعرضنا لمفهوم اللاشعور عند أدلر من أن نصله بنظريته في الأحلام . فالحلم أصلاً كان مفتاح فرويد إلى عالم اللاشعور ولم ينفصل الحلم عن اللاشعور انفصالا جزئياً عند أدلر كذلك .

(د) اللاشعور والحلم

The Unconscious and Dreams

إذا كان أدلر قد خالف التحليل النفسي في منبع السلوك وفي تفاصيل معنى الاعراض فهذا أمر لم يكن ليخرجه من إطار مدرسته القديمة . وقد بدا الأمر على هذا النحو في بداية الأمر بالنسبة إلى أعضاء جمعية فيينا للتحليل النفسي ، ولكن الأمر لم يكن مجرد خلاف رأى كما توهموا . وفرويد يركز الاهتمام أجمعه على اللاشعور ويضعه في تقابل وتضاد مع الشعور مميزاً بينهما في المضمون وفي قوانين النشاط . أما أدلر فلم يجد تضاداً بين المنظمين النفسيين ، ولم ير اختلافاً بين قوانين نشاطهما . فالفرق بين المريض والسوى لديه ليس فرقاً في قدر النشاط الخاضع لمنظمة المنظمين ، بل أساسه في الهدف التعويضي . لذلك كان مفهوم اللاشعور هو نقطة الخلاف الجوهرى مع مدرسة التحليل كما كان نقطة الانشطار ومدعاة الاستقلال بنظرية نفسية خاصة .

ومع ذلك لا ينفي أدلر فكرة اللاشعور تماماً ، بل يجد فيها فائدة لنظريته ولعلاجه .

تتلخص نظرية أدلر في اللاشعور في أن هناك تفاوتاً كبيراً بين الأفراد في قدر تأثير سلوكهم بأهداف واقعية يشعرون بها أو بأهداف لاشعورية لكونها تخيلاً

لأهداف لا توافق الواقع مما يدفع الشخص إلى أبعادها عن حيز شعوره . أما ما يدفع إلى أبعاد الأهداف الوهمية إلى حيز اللاشعور فهو الخوف عليها من التحطم في احتكاكها بالواقع عند تحقيقها والحفاظ عليها بنسيانها . بعبارة أخرى ليس اللاشعور نتيجة الكبت — كما يقول فرويد — بل نتيجة حماية أهداف لا واقعية من ضغط الواقع . لذلك كان اللاشعور لديه هو أى نشاط وكل نشاط يجرى بعيداً عن الشعور . أما الشعور — بما له من إمكانيات التفكير اللغوى الرمزي ، فهو الثرى بمادته وموضوعاته ووظائفه . ويمكن من هذا التحديد أن نجد معنى للضمير Conscience . فالضمير ينبع من الجماعة التى تسكب على الطفل معايير محددة للوصول إلى أهدافه بحيث يصبح التفكير والالتزام بهذه المعايير — وهو نشاط شعورى — هو الضمير . وأهمية الأمر هنا تركز على نشأة اللاشعور . يرى فرويد أن اللاشعور أقدم من الشعور لأن الشعور قائم عليه . أما أدلر فقد أرجأ نشوء اللاشعور إلى سن متأخرة باعتباره نتيجة لأساليب الجماعة في خلق نواة الضمير .

على هذا الأساس تختلف نظرية أدلر عن نظرية فرويد في تفسير الأحلام . فأساس التفسير عند فرويد وجود هوة بين الحياة الشعورية الممارسة في اليقظة وبين الحياة اللاشعورية المعاشة في النوم والمسئولة عن الأحلام . أما أدلر — وقد جعل اللاشعور من قوام الشعور — فإنه يرى غير ذلك . يفسر أدلر الأحلام بوصفها تحقيقاً لغايات ، تماماً كالسلوك اليقظ . فما دام الشخص هو نفس الفرد يقطاً كان أو نائماً فلا بد وأن ما يحدد سلوكه في الحالتين واحد . بذلك تناقض أدلر تناقضاً خطيراً مع فرويد . وفرويد يرى في الأحلام تحقيقاً لرغبات قديمة بينما يرى أدلر فيها تحقيقاً لأهداف مستقبلية . وإذا ما كان الحلم تحقيقاً لرغبة فإنما لخدمة نزع السيطرة والقوة .

ويرى أدلر أن للأحلام تأويلين :

تأويل ذكرى وآخر أنثوى ، تماماً كأسلوب الشخص في حياته . فأحلام الذكور توؤل في إطار الغاية من النشاط الذكري وهو الحصول على السيطرة والقوة . أما أحلام الإناث ، فإنها وإن كانت تتشابه مع أحلام الكبار ، إلا أنها ذات طابع أنثوى في تحقيق السيطرة والاسترجال .

تعقيب على الكتاب

لا شك أن أدلر لم يعر تاريخ الحركة الكشفية للنفس دون أن يترك فيها أثراً . فرغم أن علم النفس الفردي كحركة تعطل بل كاد أن يتلاشى تقريباً بعد وفاته ، إلا أنه قد ترك في معجم علم النفس مجموعة من

المفاهيم لن تنمحى ، وخلف وراءه فكرة العبادة النفسية للأطفال التي يوجه فيها والدين مع المربين لتحقيق مجال للشباب السوي للرجبات المبكرة : وحركة كهذه - رغم سرعة انتشارها ثم انطفائها - لا بد وأن تكون ذات قيمة إنسانية لأن التحمس لها يدل على إصابتها صدى في النفوس ، وانطفائها يشير إلى أن أدلر كان له تأثير شخصي على تلك النفوس مما جعل وفاته موثقاً لحركته . لذلك يجمل بالتأمل في حركة علم النفس الفردي أن يركز الاهتمام على الدور الذاتي الذي لعبه أدلر في المد والجزر اللذين أثرا في هذا العلم . والواقع أن التركيز على هذا الدور هو نفسه مبحث في النفس يمكن أن نطبق فيه نظرية علم النفس الفردي ذاتها لاجلاء الغموض عما أصابها .

مقتطفات من أقوال أدلر

في علم النفس الفردي :

« إن علم النفس الفردي قد أصبح الآن علماً دقيقاً له موضوعه المحدد . ولا يأتي هذا الانحياز من مجرد موقف وقصد مؤسسه ، بل من منطلق قوى في معالجة ظواهر تبادل الارتباط ببعضها . ولن نوافق أبداً على تغيير أسس علم نفس إنساني مستقر وأن نتبنى غيرها بدلاً عنها . ولن نكون بحاجة للقيام بمبحث خاص في العوامل الجنسية إلا بعد فحص جوانب أخرى من الحياة النفسية . إن علم النفس الفردي يغطي نطاقاً كلياً لعلم النفس وفي مسع واحد . وكنيجة لذلك يستطيع أن يربنا الوحدة غير المنجزة للشخصية » .

في القصور والتعويض :

« . . . والسمات الطفلية . . . وفي اختصار سلبية الطفل ، سرعان - وفي حالات الأفراد ذوي الاستعداد

العصابي - ما تستبدل سمات خبيثة من التحدى والثورة وبعلامات الاعتراض ، كل ذلك يحدث فجأة : والاستبصار الدقيق يكشف لنا مزيجاً من الخصائص السلبية والإيجابية رغم أن هناك ميلاً دائماً إلى تغيير الطاعة الأنثوية إلى تحدى ذكرى . . . إن التقليل من شأن المرأة أمر عام في العصاب . . . فلم أصادف مريضاً عصابياً من الذكور لم يظهر لديه بصورة أو بأخرى تحقير للإناث ، وفي نفس الوقت للذكور أيضاً » .

في الاسترجال :

« إن صورة الحياة النفسية للطفل ، تظهر عادة بوضوح وكأنها تضخم سمات سوية في المعتاد ، كالعجز الطفلي والحاجة للتدليل والحنان تتطور لتصبح قلقاً وخوفاً من الوحدة وحياءً وخجلاً وخوفاً من الأغراب وزيادة في الحساسية والخفر والخوف من عواقب

الأفعال ، باختصار ، إنها توحى بسمات أثوية
لا نخطئها في الطفل .

(ب) الأثنى أخط ، وباستجاباتها تعطى مقياساً
لقوة الذكر .

في الغائية :

وفي الأحلام :

« ... إننا لا نستطيع أن نفكر أو نشعر أو نريد
دون إدراك لهدف ما ... فإذا التمسنا في أى ظاهرة
نفسية ما يهيئ لنا أى تفهم للشخص لم نستطع ذلك
إلا إذا نظرنا إليها معتبرين إياها استعداداً لغاية معينة
... لأن الغاية التى تميز السلوك النفسى تحدد لمختلف
ضروب النشاط الإرادى وغير الإرادى سبلاً معينة
ينبغى أن تسير فيها حتى تبلغ الهدف الذى عين لها » :

« إن معرفتنا الظاهرة بالمستقبل لا بد وأن تستمر
باقية فى لاشعورنا ... فالحلم ليس وسيلة للوصول إلى
موضع مستقبل بل هو ظاهرة إضافية ... ففى الأحلام
تحدث كل المراحل المتوسطة فى التوقع وكأنها مقادة
من الأصل بهدف محدد وباستغلال خبرات
شخصية » .

فى اللاشعور :

وفى العصاب والعدوان :

« يمكننا أن نتعرف على قضايا اللاشعور عند تحقيق
الهدف العصابى فى ضوء هاتين الحقيقتين :
(أ) العلاقات الإنسانية - وفى كل الظروف -
تمثل صراعاً :

« إن العصابى يشعر بأنه مجرم فيصبح حياً شديداً
الميل للانصاف ، لذلك يتحدد اتجاهه بتأثير الوهم الدائم
بأنه شريك محكوم بزعزعات جنسية لا ضابط لها ، مستسلم
لاستمتاع لا حد له وقادر على ارتكاب أى جرم » :



مانون ليسكو بريغو

بفتم

الدكتورة كوتر عبد السلام

منهج البحث

مكانة . وفي عام ١٧٢٧ شعر بأنه قد فقد السيطرة على نفسه ولم يعد يستطيع إرغامها على السير في الطريق الكهنوتي الذي لم يكن يميل إليه . فهرب من كاتدرائية سان-جرمان-دي-برى . ولما أخذت الكنيسة تلاحقه اضطرت إلى الهرب إلى إنجلترا ثم إلى هولند . وظل يعيش في الخارج طيلة سبع سنوات .

حياة القس بريغو ومؤلفاته . قصة مانون ليسكو ، ملخصها وتحليلها وما أتت به من أفكار جديدة . أثرها على الإنسانية . مقتطفات منها .

حياة القس بريغو ومؤلفاته

وفيما بين عامي ١٧٢٨ و ١٨٣٢ نشر « مذكرات رجل ذي مكانة » في سبعة أجزاء ، وكذلك « قصة السيد كليفلاند » ، الإبن غير الشرعي لكرمويل ، في ثمانية أجزاء . كما أصدر مجلة دورية للإعلام والنقد كان هو محررها الوحيد وقد سماها « ما لنا وما علينا » . وفي عام ١٧٣٥ عاد القس بريغو إلى فرنسا ، والتحق من جديد بكنيسة البندكتان ، وعين مرشداً خبيراً لدى أمير كونتي . واستقرت به سبل الحياة في باريس . ولقد كان نشاطه الأدبي كبيراً جداً ، وكان لا يكل ولا يمل . فنشر فيما بين عامي ١٧٣٥ و ١٧٤٠ « عميد كليرن » وترجم ثلاث قصص للروائي الإنجليزي الكبير ريتشارد سويد وهي : بامبلا (١٧٤٢) ، وكلاربسا هارلو (١٧٥١) و « جرانديسون » التي لم تنشر إلا في عام ١٧٧٥ . كما بدأ في كتابة « التاريخ العام للأفسار »

تعتبر حياة القس أنطوان فرنسوا بريغو في حد ذاتها قصة من أطرف قصص المغامرات . ففي بدء حياته التحق بمدارس اليسوعيين ثم انخرط جندياً بالجيش . وفي هذه الفترة من حياته شعر بماطفة قوية جامعة كادت تحطم حياته .

ولقد بذل الكثير من الجهد لكي ينسى ، ثم ظن أنه واجد السلوى في التحاقه بكنيسة « البندكتان » في عام ١٧٢٠ فالتحق بها وهناك درس علم اللاهوت وقام بتدريس العلوم الإنسانية ، ونصب قساً عام ١٧٢٦ . وقد نجح في الوعظ نجاحاً كبيراً وكان لخطبه في هذا المجال صدى عظيم .

ولم يستطع القس بريغو أن يتغلب على ميله الأدبي للكتابة فأخذ يكتب في السر « مذكرات رجل ذي

ثم تاريخ آل كوندى . وخلال سنوات حياته الأخيرة فكر فى كتابة سفر كبير عن أمجاد الدين المسيحى ، إلا أنه مات بالسكتة القلبية دون أن يتمكن من تحقيق أمنيته هذه .

ورغم كثرة ما كتب القس أنطوان بريفو فإن أهم كتاباته والجزء الذى أورثه منها للإنسانية هو الجزء السابع من « مذكرات رجل ذى مكانة » الذى نشر عام ١٧٣١ ، ويحتوى هذا الجزء على : « القصة الحقيقية للفارس دى جريو ومانون ليسكو » . وما لبث ذلك الجزء من المذكرات أن لاقى نجاحاً هائلاً فى فرنسا وكانت النساء يحتفظنه ويقرأنه وهن يذرفن الدموع مدراراً . ثم أصبح هذا الجزء ينشر بمفرده منفصلاً عن بقية المذكرات ، كما كان له أثر كبير على الحركة الأدبية الإنسانية عامة ، كما سنرى فيما بعد .

قصة مانون ليسكو

ملخصها وتحليلها

يعتقد النقاد جميعاً بلا استثناء أن العاطفة الهائلة المحطمة التى تغنن القس بريفو فى وصفها وأبدع فى نقلها إلى قلوب القراء فى « قصة مانون ليسكو » هى قصة حبه هو الذى صادفه فى مطلع شبابه . فهو يقص فيها قصة حب الفارس دى جريو وعاطفته الجائعة نحو امرأة لا تليق به هى مانون ليسكو ، ثم انحداره معها إلى أحط درجات الخجل والعار . وتفيض القصة بالحقائق الأثمة إذ أن الفارس دى جريو كان يتألم طيلة سير أحداث القصة من حبه ومن ضميره ، فكان يصارع هذا طوراً وذاك أطواراً بلا جدوى كما يقول فى بداية القصة لصديقه تيرج : « لا بد أنها الصديق العزيز تيرج أن يكون عطفك على كبيراً أو مبالغاً فى الكبر ما دمت تؤكد لى أنه يعادل آلامى . لأننى أخجل من أن أدعك تشاهد تلك الآلام إذ أتى أعترف أن

سبها غير مشرف : إلا أن تأثيرها مؤلم للدرجة أن المرء لا يحتاج لأن يحبنى كما تحبنى أنت لكى يتأثر بها » (١) .

وكان دى جريو قد انتهى من إتمام دراسته فى مدينة أميان . وفى الليلة السابقة لمغادرته المدينة والعودة إلى منزل والديه التقى بمانون ليسكو . ولقد بادرت الفتاة بما لها من جمال فاتن صارخ وحركات ماجنة إلى إغرائه وسرعان ما وقع الفتى الغر يتخبط فى شرك إغرائها . واتفقا على الحرب فى عربة الركاب ونفذوا الخطة التى رسمها سوياً واستقر بهما الأمر فى باريس : ولم تكن الفتاة فى أول الأمر تحبه ، بل كانت تحب حياة المحون واللهو والملابس الفاخرة والمال الكثير . فأخذت تخونه دون أدنى شفقة ولا رحمة لحبه وإخلاصه وسداجته . ولما أدرك دى جريو اليأس من إصلاح حالها قرر هجرها واللجوء إلى دير سان سوبليس بحثاً عن السلوى والنسيان . وهناك زارته مانون وتحديث إليه فى قاعة الاستقبال . وما أن رآها حتى استمرت نار حبه فى قلبه من جديد فأسلم لها قياده وتبعها كالكلب الأمين . وسافر الحبيبان إلى شايو حيث أقاما فترة من الزمن .

وهناك دأب أخو مانون ، وهو شاب مستهتر فاسد الخلق ، على ابتزاز أمواله بلا هوادة ، ثم حدث حريق أكل كل ما كان يملك من مال قليل . فكيف يمكنه والحالة هذه أن يظل محتفظاً بمن يحب وهى التى لا تعيش إلا غارقة فى الذهب ؟ لقد اضطر دى جريو إلى الاستدانة والغش فى اللعب ولكن كل ما كان يكسبه فى اللعب كان يسارع المحيطون به فيبتزونه منه . ولقد حاولت مانون ، بالاتفاق مع دى جريو أن تغش ج . م العجوز الذى سارع بالقبض عليها . ويمكن دى جريو من الحرب من السجن بعد أن قتل أحد الخدم . كما تمكن من مساعدة مانون على الحرب

(١) الجزء الأول ، طبعة كانثان ص ١٢٥ .

بمساعدة خادم آخر . وحاول الاثنان الانتقام من ج . م .
المجوز في شخص ابنه الذي كان ولوعاً بمانون ،
وانتهى بهما الأمر إلى أن قبض عليهما من جديد وأودعا
السجن .

وأطلق سراح دى جريو ، أما مانون فقد رحلت
إلى لويزيانا . وحاول دى جريو تدبير كمين للهربات
التي تحمل اللاق يتم ترحيلهن إلى لويزيانا ومن بينهن
مانون ، إلا أن أعرانه تخلوا عنه في اللحظة الحاسمة .
فلم يكن أمامه إذن إلا أن يتبع مانون إلى نيو أوليانز ،
وأن يلتحم في مبارزة من أجلها يجرحها بعدها عنوة
هاربين إلى الصحراء الواسعة . وهناك تموت مانون من
التعب والإجهاض بعد أن طهر الألم نفسها . ويهم دى
جريو على وجهه أياماً بعد موتها حتى يلتقي بصديقه
تيرج الذي قدم ليعود به إلى بلاده . ويعود دى جريو
هكذا إلى فرنسا وقد أصبح هيكلًا معطماً .

تعتبر قصة « مانون ليسكو » مرآة تعكس أخلاق
الفرنسيين وطبائعهم في زمن القس بريفو . فقد تميز
هذا الزمن بالتحلل من قواعد الأخلاق والتساهل
الشديد في احترام الفضيلة . ونلاحظ أن دى جريو حين
ينزل إلى أعماق نفسه ليحاسبها ، وحين يتألم من وخز
ضميره ، نلاحظ أنه متساهل مع نفسه أشد التساهل
فهو يقول : « لما لم يكن مع كل هذا في مجمل سلوكي
أى شيء يمس شرفي أى مساس ، على الأقل حين
أقيسه بشرف الشبان في بعض الأوساط ، ولما كانت
العشيق لا تعتبر أمراً شائناً في ذلك القرن الذي نعيش
فيه ، ولما كان اللجوء إلى بعض المهاراة من أجل
استجلاب الحظ في اللعب لا يعتبر مشيناً ... » .

وهكذا نرى أن فساد دى جريو ما هو إلا جزء من
فساد الشبان المعاصرين له ومن فساد القيم الخلقية التي
تميز العصر كله . كما يعتبر القس بريفو من أوائل من
بادروا بالكتابة عن الهجرة إلى المناطق الحارة البعيدة .

ولقد أفاض في قصته عن الكتابة عن المهاجرين إلى
لويزيانا ، وكان هذا أمراً شائعاً حوالى عام ١٧٢٠ ؛
كما اعتمد في سرده على قصص حقيقية سمعها من
المسافرين إلى تلك الجهات ، وفصل الحديث من ظروف
الحياة في العالم الجديد في ذلك الوقت تفصيلاً . ويعتبر
ذلك تجديداً في الأدب إذ من بعده سوف يختار برناردان
دى سان پير « جزيرة فرنسا » التي تسمى الآن بجزيرة
موريس مسرحاً لقصته العالمية : « بول وفرجينى » .
ويأتى من بعده شاتوبريان فيفيض بكلماته البليغة في
وصف الأراضي الشاسعة والغابات المحيطة بالمسيحي ،
وذلك في قصته « أتالا » . وبعد ذلك ستظل البلاد
البعيدة الحارة حلاًماً يراد الكتاب الرومانسيين وشعراءهم
حتى بودلير الذي يكتب في قصيدته « دعوة إلى الرحيل
قائلاً : « يا طفلي ، يا أختي ، فكرى في المتعة التي
سوف نصادفها لو رحلنا معاً إلى هناك . . » ولم يقتصر
تأثير القس بريفو في هذا الصدد على الأدب الفرنسي بل
تعداه إلى الأدب الإنجليزي وغيره من الآداب .

أثر قصة مانون ليسكو على التراث الإنساني

إلا أن هذا التجديد الأدبي ، رغم ما له من قيمة ،
لم يكن هو السبب في نجاح قصة « مانون ليسكو »
وخلودها . فإذا كانت تلك القصة قد أصبحت من
التراث الإنساني الخالد فما ذلك إلا لما تضمنته من
وصف للعاطفة التي لا تقاوم والتحليل النفسى العميق
للصراع بين الفضيلة والذيلة ، بين الخير والشر ، بين
الروح والجسد .

ولقصة « مانون ليسكو » في هذا المجال جانبان
أحدهما كلاسيكى والآخر رومانسى .

أما عن الجانب الكلاسيكى فقد عثر القس بريفو
في التحليل النفسى على حقيقة إنسانية جعلت قصته
تعتبر تحفة من التحف الكلاسيكية . ولقد خلق الجو
الملائم لتولد عاطفة جامحة . ذلك أن مانون ، تلك الفتاة

الرافعة الجبال الماجنة الحركات والتي لا تؤمن بأى قيم أو مبادئ خلقية ولا تنجلى من التعبير بمختلف الطرق غن شهواتها البهيمية ، ولا تستطيع مقاومة إغراء الجسد أو المال ، مثل تلك الفتاة قد خلقت لتسحر الأغوار من الشبان وتقدر على أن تجعل من شاب برئ مثل دى جريو العوبة في يدها . وما هى فعلا تجعل منه العوبة في يدها تأخذها متى تشاء وتنبذها متى تريد . ويحاول الشاب الساذج أن يقاوم سحرها . وتتنازع آلام الحب ووخز الضمير ولكن دون جدوى فقد أعماه الحب وأخضعه لسلطانه كما يخضع الكلب الذليل ، وهو يعلم إلى أى درك أسفل يتقاد . لقد ارتكب دى جريو جريمة قتل ، وسرق وغش في اللعب وسجن ، وهو الشاب ذو الثقافة الدينية الذى نشأ في بيئة صالحة . وهو يدرك تمام الإدراك بشاعة ما يرتكب من جرم ولكنه يفسر صراعه هذا قائلا :

« إن من واجبي أن أنصرف طبقاً لما يملئ على فكري ، ولكن هل أنصرف ملك لي ؟ » .

إن مأساة دى جريو هى مأساة أورست يطل مسرحية أندروماك لراسين حين يجد نفسه متقاداً لعاطفة عمياء لهرميون ، وعبثاً كان يحاول نسيانها أو مقاومة ما كتبته عليه الأقدار من لعنات . وهى كذلك مأساة « فيدر » بطلة المسرحية التى تحمل اسمها حين تحاول مقاومة العاطفة المحرمة وتتوسل إلى القدر أن يرحمها ، ولكن القدر حين يكتب شيئاً على الإنسان لا يرحمه ولا بد للإنسان من أن يطأطئ الجبين ويرضخ لما كتب عليه :

وهكذا نجد أن القس بريفو في قصته « مانون ليسكو » قد انتحى نحو كبار الكتاب الكلاسيكيين ، وأنه قد ألجأ في قالب قصصى أحد موضوعات مسرحيات راسين :

هذا هو الجانب الكلاسيكى لقصة « مانون ليسكو » أما الجانب الرومانسى فهو يتلخص في أن القس بريفو قد أدخل فيها ليدولوجية تعتبر غريبة على العصر الذى عاش فيه ولن تظهر في الأدب بوضوح إلا في عصر الرومانسية . إن دى جريو يرى بصراحة أن عاطفته تغفر له جميع أخطائه . وهو يقارن بين السعادة التى يمنحها له الحب واللذة التى يعده بها الدين وتعهده بها الأخلاق والمثل العليا فيجد أن سعادة الحب أسرع وأضمن وأحق بأن يعدو الإنسان خلفها وهو يقول في ذلك : « إن الحب رغم أنه كثيراً ما نخدعنا إلا أنه يعدنى على الأقل بألوان من الرضا والسعادة بينما يطلب منى الدين أن أزول ألواناً من الحزن والعذاب » . وهكذا نراه بهذه الأفكار التى يعبر عنها بعد تفكير وتأمل طويلين يحطم جميع الحواجز الدينية والخلقية والقيم التى ينشأ عليها المجتمع والأسرة . ونراه يتحدى اللعنات التى تنصب عليه من كل جانب ولكن المزيمة تلحق به في النهاية فيخسر صريعاً ضحية لترده على قيم الدين والمجتمع وضحية لثورته النفسية . وهو بهذا كله يذكرنا برينيه بطل الكاتب شاتوبريان ، وهو من طليعة الرومانسيين ، إلا أن دى جريو أكثر واقعية من رينيه ولا يهيم مثله في الخيال وإنما يستند في عاطفته على الواقع : وهو يذكرنا كذلك هرنانى بطل فيكتور هوجو ولكن في صورة أبسط وأقل ضجيجاً . كما يذكرنا دى جريو ، ربما قبل رينيه وهرناني ، بسان برو بطل قصة « هلويز الجديدة » لجان جاك روسو في صراعه النفسى بين القيم الخلقية والاجتماعية وبين العاطفة التى لا تقاوم . وهكذا نرى أن القس بريفو في قصته هذه قد سبق عصره وبشر من بعيد بما قبل الرومانسية وبالرومانسية .

وثمة أفكار أخرى جديدة أدخلها القس بريفو في قصته لأول مرة في تاريخ الأدب ، واعتبرها الرومانسيون من بعده من صميم دنياهم الأدبية : ومن

المتكلف المتصنع التي كانت تكتبها سيدات مجتمع المتحدلات كالآتسة دي سكودرى .

وفي القرن الثامن عشر ، وقبل نشر القس بريفو لقصته « مانون ليسكو » ، يختار ماريفو في قصة « حياة ماريان » بطلته فتاة صغيرة من أصل عريق تنشأ نشأة فقيرة وتنتهى بعد سلسلة من المتاعب بمعرفة أصل أسرتها وتزوج من شاب عريق مثلها كانت قد أحبه قبل أن ينكشف لها ماضى حياتها وتعرف من هى . وهكذا نرى أن أحداً قبل بريفو لم يجعل من العاهرة بطلة لقصته :

والواقع أن مانون ليست عاهرة أو بغيأ بالمعنى المتعارف عليه ، وإنما هى فتاة مستهتره بجميع القيم والمبادئ الخلقية ، يفشل أهلها فى توجيهها فيقرررون إدخالها أحد الأديرة حتى يحولوا بينها وبين استمرار حياة الفساد . ولكنها تلتقى ، وهى فى الطريق إلى إلى الدبر ، بدى جريو فتقرر للفرار الهرب معه من هذا المصير الذى يديره لها أهلها والذى كانت تراه بشعاً مشؤماً لا يتلاءم مع طبيعتها . فتهب تنسج حوله شباك لإغرائها التى ما لبث الشاب الساذج أن وقع فيها . وهى رديئة المعدن وكأن الشيطان قد تجسد جسمها فأخضعه للشهوات وحب المال ، ولم يعرف قلبها الحب الحقيقى ونبل التضحية ولا يرتفع ويسمو إلا فى نهاية القصة . ومع ذلك فكما نرى ثمة تشابه كبير بينها وبين طبيعة البغى أو العاهرة مما حدا بالنقاد إلى الاعتقاد بأن الرومانسيين حين جعل بعضهم من البغى بطلة لقصصهم قد استرحوا هذه الفكرة من قصة « مانون ليسكو » . وقد استطاع القس بريفو فى نهاية قصته أن يستدر عطف القراء ودموعهم على هذه الفتاة بعد أن تطهرت من دنس الشهوات وسمت نفسها بالحب الحقيقى ، كما أبدع فى وصفه المؤثر لميتها وسط الصحراء العريضة القاحلة .

هذه الأفكار اختيار الفتاة الماجنة بطلة للقصة . فإذا تتبعنا تاريخ القصة فى الأدب الفرنسى ابتداء من العصور الوسطى حتى القس بريفو نجد أنه هو أول من أعطى مثل هذا الدور لفتاة ماجنة ساقطة . فقد كانت القصة فى العصور الوسطى « كقصة الورد » مثلاً ، خيالية تجري فى جو من نسج غيلة الكاتب أو الشاعر ويغلب عليها تأثير ميثولوجيا اليونان أو الرومان . ففى قصة الورد هذه يقص علينا جيللوم دى لوريس ، فى النصف الذى كتبه منها ، حلمأ رآه . فهو يقترب من مملكة إله الحب التى يحيط بها سور مرتفع تزينه عشرة تماثيل هى : الكراهية والخداع والخسة والكذب والجشع والبخل والحسد والحزن والشيخوخة والفقر . وتقوده السيدة وازور إلى حيث يجلس إله الحب وسط الحدائق الغناء فيرميه بخمسة من رماحه ويعدد له ما يطلب إليه تنفيذه من شروط . ثم يقترب الشاعر من الورد ، وهى ترمز للحبيبة ، ويقوم على حراستها الخجل والخوف والخطر وسلطنة اللسان . ورغم نصائح سيدة العقل فهو يقترب من الورد ويقبلها . وتوظف سلطنة اللسان الغيرة التى كانت نائمة فتقيم قلعة تحبس فيها من تولى لإرشاد الشاعر إلى مكان الورد واسمه « الاستقبال الحسن » . وتنتهى القصة أو تتوقف بأن يسلم الشاعر نفسه لليأس دون أن يتمكن من اقتطاف الورد .

وفي القرن السابع عشر يغلب على القصة طابع الحب بن الرعاة إلا أنه حب مثالى بين أناس لا يشهون الرعاة فى شئ ويعيشون فى جو سحرى من نسج خيال المؤلف يقدس فيه الشاب حبيبته ويكرس حياته من أجل حبها وتحقيق جميع رغباتها ونزواتها . هذا بخلاف قصص الحب التى تجدد فى قصور الأمراء والنبلأ مسرحاً وتصور دنياهم وتقاليدهم وحفلاتهم وسهراتهم كقصة « أميرة كليف » لمدام دي لافاييت ، أو قصص الحب

ولقد تأثر فيكتور هوجو بهذا الموضوع وجعل من العاهرة بطلّة لبعض مسرحياته وقصصه كسرحية «ماريون دى لورم» (١٨٣١) وقصته البؤساء (١٨٦٨). إلا أنه حور موضوع هذه الأخيرة من فئاة مستهترّة لا تستطیع مقاومة شهوات الجسد إلى بطلّة تضعها المقادير في ظروف قاسية ويدفعها الفقر دفعاً إلى بيع جسدها لإطعام طفلتها. كما التقط بلزاك هذا الموضوع وعالجه معالجة واقعية. وضمن قصصه التي أراد أن يعطينا فيها فكرة كاملة عن المجتمع في عصره كرس إحدى قصص «الكوميديا الإنسانية» للعاهرات وهي: «بريق العاهرات وبؤسهن». كما تبنى ألكسندر دوماس الابن فكرة العاهرة البطلّة في قصته المعروفة: «غادة الكاميليا» (١٨٥٢)، فصور لنا في أول القصة العاهرة مارجریت جوتيه في الصورة المألوفة للعاهرة بجشعها واستهتارها وقلوبها المتحجرة. ثم ما تلبث أن تصادف الحب الحقيقي فترتد إليها طبيعتها الأولى وتتحول إلى امرأة أخرى طيبة القلب مخلصّة تعرف معنى التضحية النبيل فتضحى بنفسها من أجل سعادة من تحب وتموت على فراش المرض وقد ارتفعت إلى أقصى ما يمكن أن ترتفع إليه النفس البشرية من سمو. ولقد كانت ثمة إجماع لدى الكتاب الفرنسيين على أن البغايا وإن قست عليهن الظروف إلا أنها لم تجردهن من إنسانيتهم. فإذا ما تبيأت لهن الظروف الطيبة وصادقتهن القلوب الرحيمة المتسامحة ظهرت صفاتهن الطيبة من جديد. وفي هذا يقول ج. ميشليه: «إن النساء سافكات الدماء اللاتي ارتكبن عملاً إجرامياً بدافع الغضب أو الغيرة لم يفسدن فساداً تاماً. فإذا أحسن استخدام ما لديهن من طاقة لوضعها كلها في الحب والأسرة وأصبحن نعاجاً حقيقية. وينطبق هذا الكلام على شهادات أو قديسات الدعارة اللاتي خضعن لهذا المصير بدافع حبهن لأبنائهن أو لأدواء واجهن كأمهات،

من يعتقد أنهن قد تدنس؟ إن قلبهن المخطم والذي هو في الحقيقة أنقى من أى قلب آخر متعطش إلى الشرف والحب، وليس ثمة من هو أجدر منه بالحب»^(١). ويؤيده الكاتب المحدث رومان رولان في هذه الفكرة نفسها، فهو يرى في قصته «النفس المسحورة» أن الإنسان مكون من جانبين: أحدهما نبيل وهو النفس والآخر وضيع وهو الجسد. فإذا تدنس الجسد أمكن تطهيره أما تدنيس النفس فهذا ما لا علاج له. وفي هذا تقول بطلّة القصة آيت ريفير: «لقد دنست جسدي ويداي وإني لأغسلهما في عنف. أما قلبي فهو ما زال سليماً لم يمس ولم يصل الوحل إليه»^(٢).

ولقد تأثر كتاب القصة في مصر منذ بداية هذا القرن بموضوع العاهرة وإمكان تحويلها إلى امرأة فاضلة، فكتب نجيب الحداد قصة «إيفون مونار» التي لاحظ الجميع لدى نشرها أوجه التشابه بينها وبين قصة فيكتور هوجو «البؤساء»، إذ أن كلتا البطلتين، فانتين في «البؤساء» وإيفون في «إيفون مونار» قد تعرضتا لإغراء أحد الشبان الذي ما لبث أن تخلى عنها، وكانت ثمرة هذه العلاقة طفلة بريئة تضحي الأم بنفسها من أجلها. كما لاحظ الجميع تشابهاً بين تلك القصة وقصة «غادة الكاميليا» لالكسندر دوماس الابن حيث أن كلتا البطلتين قد أعادها الحب الحقيقي إلى طريق الفضيلة والنبيل والتضحية السامية.

ولقد أبدع القس بریشو في تصوير مانون في آخر لحظات حياتها وهي تحتضر أمام عيني عاشقها دى جريو فزاه يقضى الليل إلى جوارها يحيطها بحنانه وعطفه وحبّه عليه يبعد عنها شبح الموت الرهيب. وتبدل هي أقصى ما في جسدها المضنى من بقايا قوتها الزائلة لتخفى

(١) ج. ميشليه «المرأة» ص ١١١، ١٢، طبعة هاشيت.

(٢) رومان رولان «النفس المسحورة» ص ٩٥، طبعة

ألبان ميشيل.

حياة جديدة في الأدب الفرنسي عامة وفي فن القصة خاصة ، فأصبحت العاطفة الجياشة المسيطرة التي يضعف البطالان أمامها وتعتصف بكيانهما عصفاً هي المقوم الرئيسي للقصة بعد أن كانت لدى الكلاسيكيين ومن سبقوهم ومن تلوهم من كتاب القصة في بداية القرن الثامن عشر من أمثال ماريفو حدثاً ضمن أحداث أخرى كثيرة وواحداً من أهداف الكاتب الروائي لاهدفة الرئيسي . كما أدخل القس بريفو في قصته أفكاراً جديدة كوصف البلاد البعيدة واختيار العاهرة بطله للقصة مما تأثر به كثير من أصحاب الأقلام الخالدين كما رأينا :

مقتطفات من قصة مانون ليسكو

ولعل فكرة القارئ عن قصة «مانون ليسكو» لا تكتمل وتصبح واضحة إلا لو قرأ مقتطفات من روائع ماخط القس بريفو فيها بوحى من عاطفته الصادقة ، وقد أطلق لقلمه العنان يعبر في صراحة وبساطة عما يجيش في نفسه من مشاعر فائرة متضاربة :
 « ففى النص الذى تجد ترجمته فيما يلى يقص علينا الفارس دى جريو كيف نجحت مانون في إغرائه من أول مقابلة لها :

« ورغم أنها كانت أصغر منى سنّاً فقد تلقت مجاملاتى دون أن تبدى أى شيء من الضيق بها :
 وسألتها عما أتى بها إلى أميان ، وعما إذا كانت تعرف أحداً بهذه المدينة . فأجابت في لباقة بأن والديها أرسلوها إليها لكي تصبح راهبة . وكان الحب الذى غزا قلبي منذ لحظة قد جعلنى أرى الأمور بوضوح ، فرأيت في هذه اللحظة ضربة قاضية لجميع أمانى ورغباتى . وتحدثت إليها بطريقة جعلتها تفهم مشاعرى إذ أنها كانت تفوقنى كثيراً في التجارب : لقد أرسلوها رغم إرادتها إلى الدير ، وهذا بلا شك لوضع حد لميولها إلى اللهو التي كانت قد تبدت والتي تسببت فيها بعد في كل ما أصابها

عنه آلامها ، ولكنها ما تلبث أن تلفظ آخر أنفاسها ، فيجلس إلى جانبها يتأملها وقد عزت عليه الدموع :
 ولولا خوفه من تعرض ذلك الجسد الحبيب المسجى أمامه ، والذي تجرد هو من ملابسه ليغطيه ، للتعفن والتحلل ، أو من اجتذابه للوحوش الضارية لما تردد في الجلوس إلى جواره حتى يقضى هو الآخر نحبه :
 وتبعث فيه هذه الأفكار العزم فيهب بحفر لحبيته قبراً بأظفاره يسجها فيه ويغطيها بيديه بالرمال وهو يود لو كانت هي التي تقوم بالنسبة له بهذه المهمة البغيضة :
 ولقد أعجب الرومانسيون ومن مهلدوا لهم من أمثال جان جاك روسو وبرناردان دى سان بيير وشاتوبريان بهذه الميتة الموترة فأدخلوا يفتنون في وصف أمثالها استدراراً منهم للموع قرائهم . فصور لنا روسو في قصته « هيلويز الجديدة » البطلة وهي تفرق أمام أعين حبيبها وأولادها ، وصور لنا برناردان دى سان بيير في قصته المعروفة « بول وفرجينى » البطلة فرجينى وهي تفرق في اليم أمام عيني حبيبها بول الذى طال انتظاره لها وشوقه إليها . كما يعتبر مشهد دفن أتالا في قصة « أتالا » من أبداع ماخط قلم شاتوبريان . وكذلك استطاع فيكتور هوجو أن يؤثر في قرائه حين وصف احتضار فانتين في قصة « البؤساء » . ومن الميتات الشهيرة كذلك ميتة مارجريت جوتيه في قصة « غادة الكاميليا » إذ لفظت أنفاسها بين ذراعى حبيبها الذى هرع إليها في اللحظة الأخيرة بعد أن عرف حقيقة موقفها منه وما قامت به من تضحية من أجله ، وبعد أن كان المرض قد نخر عظامها وحولها إلى شبح ذابل هزيل :
 ولعل محمد حسين هيكل قد تأثر بهذه الميتات لا سيما ميتة مارجريت جوتيه حين جعل بطلته زينب تموت بنفس مرضها وبعد أن أصبحت قاب قوسين أو أدنى من السعادة التي طال انتظارها لها .

وهكذا نرى أن قصة «مانون ليسكو» قد أثرت في التراث الإنسانى تأثيراً كبيراً إذ انبثق منها تيار بعث

المحترمة أن يشرفوني بحضورهم : وهكذا انتشر اسمي في جميع أحياء باريس وبلغ أذني حبيبتي الخائنة : ولم تكن مانون متأكدة منه بعد أن أصبح مقروناً بلقب القس ، إلا أن بقية من حب الاستطلاع أو بعض الندم على خيانتها لي (ولم أستطع أبداً أن أثبت أي هذين الشعورين هو الذي دفعها) جعلها تهتم بذلك الاسم شديد الشبه باسمي . فحضرت إلى السوربون مع غيرها من السيدات لحضور مناقشة بحثي ..

ولم أدر شيئاً عن هذه الزيارة إذ من المعروف أنه توجد مقصورات خاصة بالسيدات في هذه الأماكن مخفيين فيها وراء حواجز . وعدت إلى دير سان سوبليس وقد عمرني المجد والتعريض : وكانت الساعة السادسة مساء . وبعد لحظة من وصولي أخبرت بأن هناك سيدة تريد مقابلتي . وتوجهت فوراً إلى قاعة الاستقبال . يا إلهي ! أية رؤية مذهلة تلك ! لقد وجدت بها مانون . لقد كانت هي ، ولكنها كانت أجمل وأكثر بريقاً مما رأيته من قبل . لقد كانت في ربيعها الثامن عشر ، وتعدى سحرها كل ما يمكن وصفه . وكانت سماتها تعبر عن الرقة والوداعة والجانزية ! كانت مهمات الحب نفسه . لقد بدا لي وجهها كله كما لو كان عملاً سحرياً .

ولم يكن الارتباك لدى رؤيتها . ولما كنت لا أستطيع الحدس بسبب تلك الزيارة فقد انتظرت وأنا أغض الطرف وأرتعد أن تفصح هي عن السبب . إلا أن ارتباكها كان لبعض الوقت معادلاً لارتبائي . ولما رأت أن صمتي قد طال وضعت يدها على عينها لتخفي بعض الدموع . وقالت لي في خجل إنها تعترف بأن خيانتها تستحق كرهى ، ولكن لو كان صحيحاً أنني شعرت نحوها في يوم ما بالود فقد كان كذلك ثمّة قسوة في تركها عامين دون أن أعنى بالسؤال عن مصيرها ، وأن هناك مزيداً من القسوة في رؤيتها أمامي بحالتها التي

وأصابني من تعاسة . ولقد قاومت نوايا أهلها القاسية بجميع الحجاج التي استطاع أن يملأ بها حبي الوليد وبلاغتي التي كونها الفلاسفة وعلماء اللاهوت . ولم تبد هي أى شدة أو ازدراء . وقالت لي بعد لحظة من الصمت إنها تتنبأ بأنها سوف تكون شديدة التعاسة ، إلا أنه يبدو أن تلك هي إرادة السماء ما دامت لا ترك لها أى وسيلة لتجنبها . ولم تدع لي رقة نظراتها ومسحة الحزن الساحرة التي كسبت وجهها وهي تنطق بهذا الكلام مجالا للتردد لحظة في إجابتي ؛ أو ربما كان الدافع لذلك هو قدرى الذي كان يجرفني إلى الضياع . وأكدت لها أنها لو أرادت التحقق من صدق ومن العطف الذي لا نحد له الذي توحى إلى به لكurst حياتي لتخليصها من طغيان أهلها ولإسعادها . وكلما فكرت فيما بعد في ذلك أصابتني الدهشة : إذ من أين أتتني كل هذه الجرأة والسهولة في التعبير عما يجيش في نفسي . ولكن لو لم يكن الحب يحقق المعجزات لما اتخذوه إلهاً .

وتخون مانون حبيبها ويدبر أبوه خطة لاختطافه وإعادةه إلى بيت الأسرة . ويمضى دى جريو عاماً في باريس بعيداً عنها . ويتقدم إلى الجامعة لمناقشة بحث أعده في اللاهوت فحضرت مانون المناقشة ضمن من حضرها من سيدات المجتمع . ولندع دى جريو يقص علينا تلك القصة بنفسه :

« كنت قد قضيت في باريس حوالى العام دون أن أستفسر عن أخبار مانون . ولقد كلفني كثيراً في أول الأمر أن أعامل نفسي بكل هذا العنف . إلا أن نصائح تيرج الدائمة وتفكيرى أنا نفسي ، كل هذا جعلنى أنتصر على آلامي . ومرت الأشهر الأخيرة في هدوء حتى أنني اعتقدت أنني على وشك نسيان تلك المخلوقة الرائعة الخائنة إلى الأبد . وحين وقت مناقشة بحث عام في مدرسة اللاهوت ، فرجوت كثيراً من الشخصيات

توجد فيها دون أن أوجه إليها كلمة واحدة . ولقد كان اضطراب نفسي وأنا أستمع إليها لا يمكن وصفه . وجلست وظللت أنا واقفاً وقد استدرت نصف استدارة دون أن أجروا على مواجهتها مباشرة . وشرعت عدة مرات في إجابات لم أجد القوة على إتمامها . وأخيراً بذلت جهداً كبيراً لأصيح في ألم : « أيتها الخائنة مانون ! أيتها الخائنة ! أيتها الخائنة ! » وكررت لى وهى تذرف الدمع السخين أنها لا تدعى تبرير حياتها . فصحت فيها قائلاً : « فإذا تدعين لإذن ؟ » فأجابت : « إننى أدعى الموت إذا لم ترد إلى قلبك الذى لا أستطيع الحياة بدونك » . فقلت لها وأنا أذرف أنا نفسى دموعاً حاولت عبثاً حبسها : « اطلبي إذن حياتي أيتها الخائنة ، اطلبي حياتي إذ هى الشئ الوحيد الذى أستطيع أن أضحي به من أجلك لأن قلبي لم يكف لحظة عن أن يكون لك » .

ومن أروع ما كتب القس بريفرو فى هذه القصة ، كما قدمنا ، وصفه لميتة مانون وسط الصحراء . فلنتركه يقص علينا آلامه بهذه المناسبة ويترك العنان لقلمه فينتقل إلى قلوبنا كل ما قاساه من عذاب :

« وظللنا نسير ما استطاعت مانون المسير أى ما يقرب من فرسخين ، وذلك لأن هذه الحبيبة التى لا مثيل لها كانت ترفض دواماً التوقف قبل ذلك . ولما أضناها التعب آخر الأمر اعترفت لى بأنه من المستحيل عليها مواصلة المسير . وكان الليل قد أرخى سدوله فجلسنا وسط سهل فسيح دون أن نجد شجرة نستظل بظلها . وكان أول ههما هو تغيير ضمادة جرحى ذلك الجرح الذى تولت هى بنفسها تضميده قبل رحيلنا وعيثاً حاولت الاعتراض على رغبتها . ولو أننى رفضت أن أحقق لها الرغبة فى أن ترانى فى راحة وبعيداً عن الخطر قبل أن تفكر فى حياتها هى لفضيت عليها . فاستسلمت حيناً من الوقت لرغباتها وتلقيت رعايتها لى فى صمت وخجل .

ولكن بعد ما انتهت من إشباع حبها لى ، كيف لا يتدفق حبي لها بدوره حاراً ! لقد تجردت من ثيابي كلها حتى تصبح الأرض بالنسبة لها أقل خشونة بأن فردتها تحتها . وجعلتها توافق رغباً عنها فى أن أتحمّل من أجلها كل ما أستطيع تصوره من متاعب . وأخذت أدفئ يديها بقبلاقي الملتببة وبأنفاسي الحارة . وقضيت الليل بطوله ساهراً إلى جوارها أتوسل إلى السماء أن تجعلها تنام نوماً هادئاً للذيء . يا إلهي ! كم كانت توسلاتي حارة ومخلصة ! ...

ولتصفحوا عني إذا كُتبت أختم في كلمات قليلة قصة ذكرها يقتل نفسى قتلاً . إننى أقص عليكم مأساة لا مثيل لها من قبل . إن حياتي كلها قد كرسيت للبكاء عليها . ولكن رغم أنى أحمل تلك المأساة دواماً فى ذاكرتى إلا أن نفسى تتراجع فى ارتياح كلما حاولت الكلام عنها .

وكنا قد قضينا ردهاً من الليل ، وظننت أن حبيبتي العزيزة قد نامت فلم أكن أجروا على مجرد التنفس خوفاً من إقلاق نومها . ولاحظت لدى أول خيوط النهار وأنا ألمس يديها أنهما باردتان مرتعدتان . فقربتها من صدرى لتدفئتهما . ولما شعرت هى بهذه الحركة قالت لى بصوت ضعيف وهى تبذل جهداً لاستبقاء يدي فى يديها بأنها تعتقد أنها فى ساعتها الأخيرة ولم أفهم هذا الحديث فى أول الأمر إلا على أنه تعبير عادى وقت المحنة ، فلم أجب عليه إلا بتشجيعات الحب الحنونة . إلا أن تهدياتها المتكررة وصمتها إزاء استفساراتي وانقباضات يديها اللتين واصلنا الاحتفاظ بيدي ، كل ذلك أفهمنى أن نهاية آلامها تقرب .

لا تطلبوا منى أن أصف لكم مشاعري أو أن أنقل إليكم آخر ما قالت . لقد فقدتها وهذا هو كل ما أجد القوة لذكره لكم من هذا الحدث المشثوم المفعج .

ولم تتبع روحى روحها . لا بد أن السماء لم تجد بعد
أننى نلت ما أستحق من عقاب . لقد أرادت أن أحيا
منذ ذلك الوقت حياة مملّة بائسة . ولقد رفضت بإرادتى
أن أجعلها أكثر سعادة .

وظللت أكثر من أربع وعشرين ساعة وقد التصق
فى بوجه عزيزتى مانون وببديها . لقد كانت خطئى
أن أموت معها . إلا أنه فى بداية اليوم الثانى رأيت أن
جسدنا قد يتعرض بعد موتى لأن يصبح طعاماً للوحوش
الضارية . فقررت دفنها وانتظار الموت بجوار قبرها .
ولقد كذب قريباً من نهايتى لما كان قد انتابنى من
ضعف بسبب الصوم والألم ، حتى أننى كنت فى حاجة
إلى جهد جهيد لكى أظل واقفاً على قدمى . واضطرت
إلى اللجوء إلى المشروبات القوية التى كنت قد حملتها
معى . وأعادت إلى تلك المشروبات من القوة ما يكفى
للمهمة النعسة التى أزمعت القيام بها وصار من اليسر
على حفر الأرض فى ذلك المكان الذى كنت فيه ، فقد
كان سهلاً من الرمال . وكسرت سيفى لاستخدامه فى
الحفر ولكنى وجدت فى يدى من العون أكثر مما فى
السيف . وحفرت حفرة كبيرة ومجيت فيها إلهة قلبى
بعد أن لففتها بجميع ملابسى حتى لا تمسها الرمال .
ولم أضعها فى هذا الموضع إلا بعد أن قبلتها آلاف
المرات بكل ما فى قلبى من حرارة وحب خالص . ثم
واصلت الجلوس إلى جوارها وأخذت أتأملها طويلاً غير
قادر على تقرير إغلاق القبر . وأخيراً عاد الضعف
ينتاب قواى . وخشيت أن تخوننى قوتى قبل أن أنتهى
من مهمتى فدفنت فى قلب الأرض أكمل وأجمل من
أنجبت من المخلوقات . ثم رقدت بعد ذلك على القبر
وقد اتجه وجهى جهة الرمال . وأغمضت عينائى بغية
عدم فتحهما أبداً ودعوت السماء أن تشد أزرى
وانتظرت الموت بفارغ الصبر .

تلك مقتطفات من أجمل ما كتب القس بريفو فى
قصة « مانون ليسكو » . ولعل ترجمتها تنجح فى نقل
تلك المشاعر والأحاسيس الجياشة الفائرة إلى القلوب
كما يفعل النص الأصيل .

وقد كتب القس بريفو قصته هذه فى أسلوب
بسيط خال من كل تنميق وتكلف . لقد فتح قلبه لقرائه
وتركه يتكلم على صبحته ولذا فقد اتجه ما خطه رأساً إلى
قلوب القراء وحازت القصة نجاحاً كبيراً سواء فى حياته
أم بعد مماته ، هذا رغم أن كتابات القس بريفو
الأخرى تنسم بالتكلف والصنعة . وفى هذا يقول الناقد
سانت ييف : « إن ميزة الأسلوب هو أنه من السلاسة
والسهولة بحيث يمكننا القول بأنه ليس هناك أسلوب
على الإطلاق » وإن كان بعض الكتاب ، مثل فلوير ،
قد عاب هذه البساطة على القس بريفو إذ قال : « أما أنا
فأحب الأشياء الأكثر تنبيلاً وبروزاً وأرى أن جميع
الكتب التى فى المرتبة الأولى متبلة هكذا تنبيلاً شديداً »
إلا أن النقاد قد أجمعوا على أن تلك البساطة والسلاسة
هى من أهم مقومات نجاح تلك القصة ، كما أنها كانت
مثلاً محتذى لمن تلا القس بريفو من أعلام كتاب
القصة ، فابتعدوا عن التكلف والزينة والصنعة واعتمدوا
على البساطة التى يحدوها الصدق والإخلاص .

وهكذا نرى أن قصة « مانون ليسكو » للقس
بريفو هى من أجمل القصص الإنسانية الخالدة سواء
من ناحية الموضوع أو الشخصيات أو السرد القصصى
أو الأسلوب . ولم يتأثر القس بريفو بأى كاتب آخر
وهو يكتب قصته تلك إذ كتبها قبل أن يترجم « بامبلا »
و « كلاريسا هارلو » لريتشاردسون . إنما استوحاها من
عاطفته الشخصية الحية ومشاهداته وتأملاته ، ولذا أنت
تحفة فى الصدق والإخلاص وأثرت فى الكتاب وفى
الحركة الأدبية عامة وتاريخ القصة خاصة ، كما اعتبرت
أثراً من آثار الإنسانية الخالدة .

شكنتلا لكاتب داس

بسم
الأستاذ محمد اسماعيل الزوي

الرائعة : وفي هذه القصائد استطاع المؤلف تصوير
شعور الإنسان وانطباعاته وأحاسيسه وآماله على أتم وجه
فالمحادثة التي تجري في رج فيدا في الباب الأول
(١ - ١٦٥) بين رجل اسمه «انلر» وبين رجل
آخر اسمه «ماتور» ما هي إلا صورة من الصور
المسرحية . والمحادثة التي تجري في نفس الكتاب في
الباب الثالث (٣ - ٣٣) بين «وشوامتر» والأنهار
هي الأخرى صورة من الصور المسرحية . وفي
«مجر فيدا» الذي ألف بعده - ويصور الحياة المتطورة
للآريين بعد نضوجهم الفكري وبعد أن حدثت
تغيرات شتى في حياتهم البسيطة - وهذا تتضح ملامح
المسرحية بوضوح وشيء من الدقة . فقد جاءت في هذا
الكتاب كلمة «كشني لو» التي تؤدي معنى الممثل
في عصرنا . وفي «سام فيدا» الذي ألف لأداء المراسيم
الدينية نجد أغاني كثيرة تؤدي بنغمات عديدة . وكذلك
نجد فيه إشارات وتلميحات نحو الرقص وكما نلمس في
«آهر فيدا» بين حين وآخر العناصر اللازمة للمسرحية
مثل الغناء والنغمة والرقص^(١) . وهذه الظاهرة تدلنا في

قد ذكرنا في مقالنا السابق عن «جيتا»^(١) - أعظم
كتاب مقلس للهندوس - قيمته العلمية وأثره في
الثقافات الإنسانية وآدابها : وسنتحدث الآن عن
«شكنتلا» أعظم مسرحية هندية ولا تقل في أهميتها عن
«جيتا» من حيث الروعة والفن والخلود . وإذا صور
«جيتا» الحياة الروحية والعقائد الدينية والفلسفة
الإيجابية للهندوس فقد صورت «شكنتلا» السمو
والجد الفني للأدب الهندية على اختلاف أنواعها منذ
أقدم العصور :

خطت المسرحية الهندية خطوات عديدة في حياتها
حتى بلغت القمة في «شكنتلا» . وقد كانت الكتب
المقلسة للهندوس مثل كتب «فيدا» الأربعة وهي
«رج فيدا» و«سام فيدا» و«مجر فيدا» و«آهر فيدا»
التي بدئ في تأليفها حوالي سنة ٣٠٠٠ ق . م وانتهى في
١٥٠٠ ق . م - أول نواة للمسرحية مما يجعلنا نعتقد أن
المسرحية الهندية قد نبعت من الروح الدينية الصافية .
لأن أكثر من خمس عشرة قصيدة من قصائدها قد ألقت
على صورة الحوار الذي يمهد السبيل للمسرحية الفنية

(١) راجع مقدمة الأستاذ ساغر نظاي على ترجمته لكتاب
شكنتلا باللغة الأردية ص ٣٢ .

(١) راجع مجلة «تراث الإنسانية» عددها الصادر في
أغسطس ١٩٦٤ م

نفس الوقت على أن المسرحية الهندية هي الأخرى
كالمسرحيات اليونانية نشأت من الطقوس الدينية
والرقص والغناء .

أما الملاحم والأساطير الهندية التي ألقت في الفترة
بين سنة ٣٠٠٠ ق . م - ٩٥٠ ق . م فتصور المراحل
التي قطعها المسرحية الهندية وبلغت مستوى مرموقاً في
كتابي «مهابارتا» و «راماياتا» . ففي مهابارتا نغبر
على مصطلحات مسرحية مثل «نت» أي الممثل .
وورد في كتاب «شانتى برو» الذي ألف خلال هذه
الفترة أسماء الممثلين كما ورد في كتاب «أنوشاسى
برو» ما يعبر عن معنى الرقص والسرور . وجاءت
في كتاب «هرى ونش» الذي يعتبر خاتمة كتاب
«مهابارتا» - أسماء أولئك الذين ألفوا المسرحية من
قصص «راماياتا» كما جاء فيه أيضاً أن الحوار قد عمل
من عدة مسرحيات^(١) . وقد ذكر الباحث «كيته» :
أن هذه المسرحيات كانت لها صلة عريضة بالدين .
وكذلك كانت تعرض قصص «راماياتا» على المسرح
أمام الجماهير^(٢) .

ثم تطورت المسرحية من المستوى الشعبي إلى
المستوى الفنى من خلال ما بين سنة ١٠٠٠ إلى ٤٠٠
ق . م مما أدى الكتاب أن يؤلفوا فيه الكتب مثل
«بانرني» الذي ألف كتاب «اشتاد هياني» وتحدث
فيه عن النواحي الفنية للمسرحية (ولقد عاش هذا
المؤلف في القرن الثامن قبل الميلاد) وكذلك نجد في
كتاب «بنتجلى» الذي ألف في القرن الخامس قبل
الميلاد بعض الإشارات إلى النواحي الفنية للمسرحية^(٣) .

قد ألقت جميع هذه المسرحيات أو الكتب العلمية
والدينية باللغة السنسكريتية التي أصبحت بمثابة اللغة

الكلاسيكية الأدبية الوحيدة منذ القرن الرابع قبل
الميلاد وذلك بعد تأليف «بارني» كتابه الشهير في
النحو وهو «اشتاد هياني» ورغم وجود هذه اللغة
السنسكريتية ظلت اللغات الشعبية وهي «بالي براكرت»
تلعب دورها الخطير في أوساط الشعب . وكانت
تستخدم أحياناً في المسرحيات الفنية عند الحوار لتمثيل
أدوار غير الآريين أو الطبقات العامة من الشعب ؛
تذكر الكتب الهندوكية فيما يتعلق بظهور المسرح لدى
الهندوس أن الآلهة سألت أباها أن يبتكر فناً جديداً
يجلب المسرة للعين وترهف الأذن بسماعه . ومن ثم
أخذ أحد الآلهة (براهما) من كتب «فيدا» الأربعة
الموجودة حينئذ عناصر اللقاء والغناء والفن الإيماني
والعاطفة أو الألم ثم مزجها في صورة فنية جديدة .
وأضافت الآلهة عناصر أخرى غير هذه . فأضاف
«شيفا» - الذي يعرفونه أحياناً باسم ديونيزوس
الهندي - الرقص . ودفع «براهما» المهندس المعماري
المقدس فبنى مسرحاً يستطيع «براهما» الحكيم أن
يعرض فيه المسرحية المولودة حديثاً عرضاً تمثيلاً .
وقد أصبح اسم «هاراتا» بالفعل من أسماء الممثل^(١) .

أما القاعات المسرحية فلا نعرف على وجه اليقين
هل شيدت لها المباني الخاصة آنذاك بل أغلب الظن أن
قصور الملوك والأمراء كانت بمثابة مسارح كبرى
وأما المسارح والقاعات فقد أنشئت - في رأى «شلدون
تشيبي» - منذ القرن التاسع عشر^(٢) .

وبعد هذا يحسن بنا الرجوع إلى «كاليدياس»
مؤلف مسرحية «شكتيلا» . لقد اختلف المؤرخون
والباحثون اختلافاً كبيراً في حياته وعصره . ذكر
عدد منهم أنه ولد خلال سنة ٣٠٠ قبل الميلاد وبعضهم

(١) نفس المصدر ص ٣١ وأيضاً تاريخ المسرح في ثلاثة
آلاف سنة تأليف «شلدون تشيبي» وترجمة «دريغ خشي» ص ١٥٧
(٢) تاريخ المسرح ص ١٦٦ .

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) مقدمة «شكتيلا» ص ٣٣-٣٤ .

إلى طائفة «براهمة» (رجال الدين) وتزوج بملكة
فاضلة ومنها أيضاً توارث العلم والفضل والمعرفة :
والقصص الأخرى التي تنسب إليه هي أقرب إلى
الخيال منها إلى الواقع . وكذلك تشير القصص إلى أنه
حظي بحظ وافر من الجمال وعاش عيشة الترف والنعيم
وأعطى من التجارب والذكاء والدقة ما لم يعط لكل
واحد كما كان يتمتع بالأخلاق الفاضلة والنبل والطموح
والجهد . وكذلك تروى قصص خيالية فيما يتعلق بوفاته :
وذلك أنه عندما حل ضيفاً على ملك «سيلان» قتله
راقصة في بلاط هذا الملك وبنى ضريحه على شاطئ نهر
« كرندي » في سيلان ورواية أخرى أنه مات في مدينة
« اجين » وشيد ضريحه على شاطئ نهر « شيرا » .
والعصر الذي عاش فيه كاليداس كان حافلاً
بالآداب والفنون . قد ازدهرت الحضارة الهندية فيه
ازدهاراً كبيراً لم يسبق له مثيل . لقد قسم الباحث
الهندوكي الأستاذ «اروند جهوش» العصور الهندية
قبل الميلاد إلى ثلاثة أقسام : العصر الأول الذي طغت
فيه النواحي الدينية والروحية ويمثل هذا العصر كتاب
«راماينا» - «والميكى» . وفي العصر الثاني طغى العقل
والفلسفة ويمثله كتاب «مهابارتا» . وفي العصر الثالث
ظهرت النهضة الفكرية والقومية . وفيه عاش كاليداس
وقد بلغت المدنية والحياة المادية أوج نشاطها في هذا
العصر وانفجرت الثورة الفكرية من كل ناحية .
وظهرت المواهب الإنسانية في جميع المجالات العلمية
والأدبية والفنية والصناعية وبرز أشهر الكتاب والشعراء
والعلماء والمهندسين . ووجه الملوك عنايتهم الخاصة إلى
الفنون مثل : الموسيقى والسم والغناء والبناء .

ولقد كان عصره من الناحية الأخرى هو عصر
الاقطاعيين ولذلك زادت رغبة الناس في الترف والنعيم
والجمال وبعثوا عن القيود الدينية ومالوا إلى الناحية
المدنية . فلم يكن من الدين إلا المظاهر والطقوس وإن

كان بعض الناس يتمسكون بالمبادئ الدينية أيضاً :
وأما القيود الأخلاقية التي كان يتمسك بها الهنود من قبل
مثل العفة والحجاب والحياء والزهد ففتتاساها الناس إلى
حد ما وزاد السفور والاختلاط والشهوة والاستهتار
والحب والمغازلة بين الشباب والشابات . ولم يبق أحد
يعتبر هذه المظاهر من العيوب خوفاً من الطعن بالرجعية
التي طالما يوجهها دعاة التجديد إلى المحافظين .

وبالرغم من هذه الثورة المدنية والمادية وجدت فئة
قليلة من الزاهدين التي أغلقت أبوابها في وجه كل
شيء يصل إليها من الحياة المدنية وألزمت نفسها بالحياة
المتشقة الزاهدة . وكان الحب في القديم يعتبر من
الصفات الروحية الطاهرة . ولكنه اصطبغ فيما بعد
بالوان من المادية حتى ظهرت المادية في رغبات الآلهة
وصارت حياتهم حافلة بمختلف الشهوات .

كان لمثل هذا العصر ومظاهره أثر بالغ في تكوين
شخصية كاليداس . وبما أن كاليداس كان من نعلماء
الملك والمقرين إليه فكانت حياته مملوءة بمظاهر المدنية
وأشكالها المتعددة نتيجة البيئة التي هو فيها . وقد ضم
هذا الملك إلى بلاطه أشهر العباقرة الأفذاذ الذين بلغ
عددهم تسعة ولذا سمي هؤلاء «نورتن» أى تسعة
دور . وكذلك كاليداس من بين هؤلاء التسعة العباقرة :
وهذا هو السبب في أن كاليداس استطاع تصوير هذه
الحياة المدنية بأبداع مظاهرها في مسرحيته «كارسمهور»
وكذلك صور هذه الحياة في معظم مسرحياته وأعطانا
صورة واضحة ظاهرة الملامح للحضارة التي عاش فيها
ورسم صورة للبيئة التي كانت تحيط به من كل
جانب .

وفي نفس الوقت تمثل مسرحياته كلها مرحلة
التضجج الفني التي بلغت المسرحية الهندية آنذاك . وهذه
الناحية تحتاج إلى شيء من التفصيل ودراسة لروح
المسرحية السنسكريتية وميزاتها .

ارتباطاً وثيقاً روحياً ولأن الأعمال الجليلة في تلك القصص - طبقاً لعقيدة التناسخ لدى الهندوس - ما هي إلا ثمرات الحياة الأولى التي قضاه أولئك الأبطال ولم تصدر منهم بغية مستقبل باهر في الدنيا والآخرة كما في الأديان الأخرى . وهذه الظاهرة تجعل الهندوكيين يقلدون الأبطال لكي يصبحوا عظماء مثلهم في الحياة المقبلة طبقاً لنظرية التناسخ .

وهذا هو الخط الفاصل بين أهداف المسرحية اليونانية والمسرحية الهندية . لأن المسرحية اليونانية غزيرة بالمأساة التي تستهدف وراءها النواحي الفنية ويرنو فيها الكاتب إلى خلق أحداث وأفكار جديدة كي تسير مسرحيته نحو آفاق جديدة لم تخطر على بال أحد وبهذا تصبح أبدع مظهر للابتكار والخيال والتجديد في حين لا نجد تلك العوامل الدافعة في المسرحية الهندية ولذلك اشتهرت المسرحية الهندية بالمهابة بدون أن تترك أثراً يذكر في المأساة في حين أن المسرحية اليونانية بلغت القمة في المأساة^(١) .

إن المأساة - طبقاً للعقيدة الهندوكية - ليس لها وجود والفرق بين المهابة والمأساة ما هو إلا حاجز صناعي . فلم يخلق الإنسان لمعاناة المصائب والآلام . وإذا عانى شيئاً من هذا القبيل فهو من ثمرات حياته الأولى وكذلك الحياة الطيبة من ثمار حسناته في الحياة الأولى .

والفرق الثاني بين المسرحية الهندية واليونانية أن الحياة الروحية لدى الخنود عريقة عميقة ممثلة في كل هتوكي مهما طغت الحياة المادية في عصره . والهندوكية في الحقيقة قائمة على أسس دينية وقوانين ولوائح كلها مستمدة من الحياة الروحية في حين أن الناجية الدينية لدى اليونانيين ما هي إلا أشكال وألوان ومظاهر وطقوس وفي قول « شلدون تشيني » : إن الدين

إن المسرحية السنسكريتية تتميز بالفكر العميق الوجداني والشعور الإنساني الحقيقي والمبادئ الإنسانية السامية . ولقد كان كاتب المسرحية يبرزها في صورة مملوءة بالجمال الفني الذي يضمن لها الحياة الخالدة ولا نجد نظيراً لهذا الجمال الممتلئ حيوية في المسرحيات العالمية . أما الكاتب المسرحي فدائماً من فحول الشعراء الأمر الذي من شأنه أن تحظى المسرحية بنصيب وافر من الغناء والموسيقى والنغمات بحيث تجذب إليها النفوس المحاكاة وذلك بالتغريد والرقص . وهو ينجح نجاحاً كبيراً في نقل مشاعره وأحاسيسه إلينا لشعر بما يشعر به ونحس كما يحس هو ونرى الأبطال بين أيدينا يتمثلون كالأحياء وذلك عند قراءتها لا عند تمثيلها على المسرح . وفي الحقيقة أن المسرحية ليست فناً مستقلاً لدى الخنود القدماء بل هي نوع من الشعر . ويستهدف من ورائها التمتع بالسرور والفرح . لأن الفرح مظهر من مظاهر الله التي تنعكس وتقبلور على قلب الإنسان . وبهذا يكون الفرح والسرور عنصراً أساسياً في المسرحية الهندية . وأما النواحي الفنية فتأتي مكانتها في المرتبة الثانية . ولذلك غلب في المسرحية الهندية طابع المهابة كما أدى هذا السبب إلى عدم محاولة كاتب المسرحية خلق أفكار جديدة لمسرحيته بل يستمد المادة من الأساطير القديمة والقصص الدينية والتاريخية ويصوغها بالأسلوب المسرحي . وعند إضافة شيء جديد يراعى أن يكون في قلب المادة لمزيد من الشرح والتفصيل . ولأجل ذلك لا يشغل الكاتب المسرحي باله في الإنتاج والابتكار والتجديد بل يكرس جهوده كلها إلى إجادة الفن والترتيب والتنسيق وخلق حوار قوي وموسيقى عذبة ونغمات ساحرة . وهذه الظاهرة تمدنا بنتائج عدة ؛ أولاً : أن الجماهير تجتذب إليها اجتذاباً وتقبل عليها إقبالاً لا مثيل له لأنها ترتبط بحياتها الروحية والدينية . وثانياً : أن الكاتب المسرحي يؤثر في قلوب الشعب تأثيراً لا نهاية له . لأنه يرتبط بتلك القصص

(١) مقالة ترجمة شكتلا ص ٢٦ .

مخالطات جنسية كما كانت تختم بالوان من السكر والنشوة»^(١).

أما أوجه التشابه بين المسرحيتين فإن كلا من المسرحية الهندية واليونانية نبعت وازدهرت وقطعت نفس المراحل من حيث النضج الفني وسارت في نفس الطريق التي سارت فيه الأخرى . وأن المسرحية اليونانية كان من عناصرها الهامة الشعر والغناء والرقص كما أنها استمدت مادتها من الأساطير القديمة . لأن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الآلهة والأبطال والملوك بعين التبجيل والاحترام^(٢).

لقد تحدث كتاب المسرحية السنسكريتية عن أهداف المسرحية وكان أولهم في هذا الصدد «مهرت رشى» الذى عاش قبل الميلاد بقرون . وقد دون آراءه في القرن الثانى قبل الميلاد التى اطلع عليها «كاليداس» ورجع إليها . وبهذا كان كاليداس ملماً بأهداف المسرحية وأغراضها .

وفى رأى كاليداس فى المسرحية ينبغى أن يعرض الإنسان بحقيقته الكاملة من الناحية الأخلاقية والإنسانية : ويجب أن تمثل شخصيته بأكمل وجه تظهر فيه جميع دواعيه النفسية وأحاسيسه ومشاعره ورغباته حتى يتأثر بها كل إنسان على اختلاف طباعه وغلوائه^(٣) : وطبقاً لهذه الأهداف قسم العلماء السنسكريتيون المسرحية إلى إحدى عشر قسمًا ولا داعى للكلام عن هذه الأقسام للإطالة .

وبالإضافة إلى هذه النواحي كان مؤلفو المسرحية السنسكريتية على علم تام وخبرة وافرة بقيمة الحوار ولطالما نشبت خلافات ومناقشات فيما يتعلق بالحوار بين الأدباء والنقاد هل يكتب بالعامية أو الفصحى ؟

(١) نفس المصدر ص ٤٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٩ و ٧٢ .

(٣) راجع «مهرشيت» مايولكا اكى متر ١ - ٥ .

— ولا نغنى الدين الملزم ولكن الدين الذى يشعر به تابعوه شعوراً روحياً حقيقياً ولا يغيب عن بالهم مطلقاً — ليس من السهل علينا إدراكه على حقيقته اليوم وهو مختلف إختلافاً شديداً عن الصورة المألوفة التى كونتها عنده الكنيسة . لقد كانت الحياة اليونانية تقوم على دعامة من الدين الذى يعيشه الناس ويخلطون به حياتهم . الدين الإلهامى الذى لا يصنع الشرائع أو يسن القوانين إلا نادراً ، دين الطقوس والاحتفالات لا دين الشرائع الملزمة المستوجبة للطاعة . لقد ترك هذا الدين الإنسان حراً يخلق ما يشاء تركه كالألهة ومن ثمة لزم أن يكون الإنسان وما يعمل شئنا جميلاً بالضرورة وفى خدمة الآلهة وفى الطقوس الدينية المسرحية وفى الألعاب والمهرجانات . . كل هذا كان مصدر المنافع الروحية والدينية فى قلوب الشعب اليونانى . لقد كانت المسرحية من أول عهد اليونانيين إلى أيام الملهاة الحديثة تمتزج بالدين^(١) . ولذلك لا تخلو المسرحيات الهندية من المبادئ الأخلاقية السامية والجزر الدينية العميقة الممتدة الأطراف . ولذلك تظهر فيها هذه النواحي بأبدع مظاهرها ونتائجها فى كل آونة ولهذا تتوفر فى الهنديات الأخلاق السامية مثل العفة والطهارة والإخلاص والوفاء والأمانة والتفانى فى حب زوجها وإخلاصها له . وأما المسرحية اليونانية بالذات فليس ذلك الاعتبار للقيم الروحية . ومن ذلك قول «شلدون تشينى» : «وما لا يكاد يصل إليه شك أن اليونانيين فى هذه المناسبات (أى المناسبات الدينية) وفى تلك الأيام التى كانت الدراما الصحيحة الصادقة فى دور التكوين وفى الأعياد الدينية أيضاً كانوا يبيحون لأنفسهم قسطاً من الأعمال المتحررة وألوان التطرف والغلو مما يكفل لنا أن نسعى حفلاتهم هذه «حفلات الانحلال والتهاك» . والظاهر أن شعائر بعض طقوسهم الدينية كانت تنهى

(١) تاريخ المسرح ص ٤٥ .

وفي عصر كالداس كانت السنسكريتية بمثابة اللغة العلمية الكلاسيكية بجانب لغة الشعب أو العامية . فقد نجح كالداس نجاحاً كبيراً في قلبه على هذه المشكلة وأعطانا صورة صادقة لحل مشاكلنا الطارئة في عالمنا الآن في هذا الموضوع . وذلك أن كالداس كان يرى الشخصيات الممثلة في المسرحية من حيث عقليتها والطبقة التي ينتمى إليها وثقافتها وأمتها . ولذلك أورد كالداس في إحدى مسرحياته التي تسمى « كار سموه » الحوار على لسان « ياورقي » باللغة البراكرتية لأنه كان من المتكلمين بهذه اللغة وعلى لسان « شيوجي » بالسنسكريتية لأنه كان من الكهنة ولذلك أورد بعض الحوار في مسرحيته « شكتتلا » بالبراكرتية مراعاة للشخصيات التي تمثل فيها^(١).

وفي ضوء هذه التفاصيل يمكن لنا دراسة النواحي الفنية في كالداس وبميزاته ومدى تجاوبه مع عصره وحضارته بجانب شخصيته الروحية التي تمثل فيه في كثير من الأحيان . وفي الحقيقة أنه تجاوب مع بيئته وحضارته تجاوباً كبيراً لم يسبق له مثيل في الهند . ولا يبدو في دراسة مسرحياته أبداً أنه كان فيلسوفاً أو شاعراً أو فناناً بحيث بل نشعر أنه صاحب خبرات واسعة وتجارب عميقة وعلى علم بكل ما يدور في الآفاق وفي الأنفس وهو لا يكتفى بمجرد وصفه ما يحدث أو يدور في الآفاق بل يفوص في الحياة الإنسانية ليشرح بمشاعر الإنسان وأحاسيسه وآلامه وسروره ويصف كل هذه الأشياء بدقة كما يصور لنا الجمال الطبيعي ويعبف الأزهار والأوراق على اختلاف ألوانها وأشكالها والمناظر الطبيعية الفاتنة شأنه في ذلك شأن كل فنان عبقري يخلد الفن بربشته وبرز الطبيعة بأبهى جللها . وكذلك تظهر فيه ثقافات عصره من الفلك والفلسفة والفلسفة والعقائد والأدب . وحينما نقرأ مسرحياته

(١) مقدمة « شكتتلا » ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) نفس المصدر السابق .

ننثر على جميع هذه الآثار حيناً بعد حين ونشعر أنفسنا بأننا في رياض الثقافة الهندية قبل الميلاد . وبجانب هذه المميزات لا يبدو لنا كالداس أبداً أنه شاعر أو فنان عاش في « اجين » في وسط الهند بل يبدو أنه شاعر طبيعي قومي . فلم نعرف حتى الآن على وجه اليقين هل خرج هذا الشاعر من بلده ليجول في آفاق الهند يشاهد طبيعتها الخلابة وأنهارها ووديانها وسهولها ولكن نجد في مسرحياته وصفاً دقيقاً وصورة صادقة لـ « همالايا » والأنهار الهندية ووديانها وغاباتها التي تقع في أقصى شمال الهند والمناظر الخلابة في « كوكن » و « مالابار » اللتان تقعان في أقصى الجنوب والجبال والوديان في بنغال التي تقع في أقصى الشرق كما يصف الجمال الطبيعي والأزهار الفاتنة في « كشمر » جنة الله في الأرض التي تقع بين الشمال والمغرب . ولذلك أصبحت هذه الظاهرة موضع إعجاب ودهشة لكل دارس لمسرحياته ، وحياته وعصره . لأن الهند تشبه القارة ويستحيل مشاهدة عجائبها وغرائبها لأى فرد حتى يومنا هذا . وأما في عصر كالداس فلم تكن المواصلات متيسرة كما هو الحال الآن كما أن البلاد كانت منقسمة وموزعة بين الملوك والاقطاعيين . ففي مثل هذه الظروف الصعبة فعلا نندش بوصفه الدقيق لأنحاء بلاد الهند . وبهذا يسجل كالداس اسمه ويعتبر من الشعراء الخالدين الوطنيين .

ولا نعرف شيئاً عن مدة حياته إلا أنه ترك آثاراً غزيرة في الشعر والمسرحيات التي تمثل نضوجه الفكري وتجاربه العميقة التي لا تأتي إلا بعد قطع مراحل طويلة في الحياة . ففي المسرحية ألف ثلاثة كتب خالدة وهي : وكرم موروشيم ومالويكا اجني مترو ايهكيان شكتتلا أى « شكتتلا » .

وفي الشعر ترك القصائد الطويلة الآتية : رتنوسنهار ، وميكه دوت ، وجهوونش . وكذلك تنسب إليه الآثار الآتية التي لم يتأكد لنا بعد صحة

نسبها إليه : مهابد ماشتك ، وجنجا شتك ، وراكش
كاوية ، وكربور منجرى ، وشرت بوده ، وبرشو
ترملا : وسجن ورجن .

ولكن مسرحيته «شكتلا» نالت من التقدير
والاعجاب لدى الأوساط الأدبية العالمية ما لم تنله أية
مسرحية شرقية . لقد بدأت ترجمتها إلى اللغات العالمية
منذ القرون الوسطى . ولعل «أكبر» الإمبراطور المغولي
الهندي (الذي ولي العرش في ١٥٥٦ م) أول من وجه
عنايته لترجمتها إلى الفارسية فترجمت فعلاً ثم ترجمت
في عام ١٧١٢ - ١٧١٨ م إلى لغة برح بهاشا - وهي
أشهر اللغات المحلية في شمال الهند - وفي سنة ١٨٠١ م
وترجمت إلى اللغة الأردنية تحت إشراف كلية «فورت
وليم» في كلكتا بالهند من لغة برح بهاشا ثم وصلت إلى
تسع عشرة ترجمة باللغة الهندية كما ترجمها إلى اللغة
الإنجليزية عدد من الكتاب ومن أبرزهم «نورستر»
و«بردر» و«هرزل» . ونحن بن أيدينا الآن الترجمة
الأردنية الحديثة التي ترجمها الشاعر الأردني الشهير
الأستاذ «ساجر نظامي» . فهذه الترجمة تمتاز بعدة
نواح :

١- إذا كان المترجم من فحول الشعراء والأدباء
في الأردنية فإنه في نفس الوقت من كبار الأدباء في
السنسكريتية أيضاً . ولقد استطاع ترجمتها من
السنسكريتية إلى الأردنية مباشرة .

٢- وما يزيد هذه الترجمة قيمة وأهمية أن الرئيس
الراحل جواهر لال نهرو كتب لها التقرير بعد قراءتها .
٣- ثم كتب لها المؤرخ الهندي الشهير الدكتور
«ناراجند» تقريراً علمياً دقيقاً .

٤- وناهيك بالمقلعة العلمية القيمة التي كتبها
المترجم نفسه في فاتحة الكتاب التي تستغرق مائة صفحة .
وبعد هذه الدراسة حول الكتاب وشخصية مؤلفه
سنقوم الآن بجولة شاملة بين دفتي هذا الكتاب . ولن
تكون هذه الجولة عابرة خاطفة بل سوف نقف في

كل موقف في أو علمي لنستمع بالنواحي الأدبية
والفنية والزعات الدينية والفلسفية التي نعتز عليها خطوة
بعد خطوة وفينة بعد فينة .

قد استوحى كالداس في مسرحيته «شكتلا»
قصة من قصص ملحمة «مهابارنا» ثم أضفى عليها
بريشته وقته جمالا وروثاً وبهجة مما لا يمكن لنا
تصويره حتى أصبحت خالدة خلود الدهر في التراث
الأدبي العالمي قاطبة . كانت قصة «بهرت» الذي ولد
في بطن «سكتلا» لم يكن لها قيمة في الأساطير الهندية
ولا تلفت النظر نحوها ولكن حينما رسمها كالداس
بريشته الساحرة وأضفى عليها ألواناً وأشكالاً أصبحت
من أروع الفنون الأدبية في التراث العالمي أجمع :
واليكم اعتراف «شلدون تشيني» في هذا الصدد :
«على أن مسرحية «شكتلا» ليست أعظم تمثيلات
كالداس فحسب بل ربما كانت أعظم مسرحية شرقية
ترجمت إلى اللغات الأوروبية . وهي تظهر لنا الكثير
من السمات الجوهريّة التي تنتم بها المسرحية الهندوكية :
ومن هذه السمات قراتها المثورة الطويلة المزخرفة بأجمل
الآيات الشعرية وتركيبها الذي يشبه أناشيد الرعاة
وخيالها البديع وقصصها الغرائي الغارق في جو من سوء
التفاهم والفتور وروحها التي تدعو للسلام ولا تعرف
العنف نهايتها السعيدة التي يعتمد كاتبها على أن ينشئ
السامع ويخرج وقد أفعمت نفسه بالسرور أحسن حالاته
النفسية الممكنة رضاً بما رأى» (١) .

قسم كالداس مسرحيته «شكتلا» إلى سبعة
فصول . الفصل الأول سماء الغاية والثاني مكان خيمة
الملك في هذه الغابة والثالث الغابة المظلمة والرابع
«أديرة الراهب» «كنترورشي» والخامس قصر للملك
والسادس شارع من شوارع المدينة . والسابع الطريق
إلى السماء .

(١) تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة ص ١٦٠ .

لقد تعود مؤلفو المسرحية الهندية منذ الأزول أن يفتتحوا المسرحية بأناشيد دينية تسمى « ناندى » بالسفسكرية . وذلك أن مدير المسرح يأتي على المنصة وينشد أبياتاً يقدم فيها تهانيه القلبية أو مناجاته أو صلاته إلى الآلهة ويحدث أحياناً أن أحداً غير المدير يقدم هذه الأناشيد ثم يأتي المدير ليبدأ بالبرنامج . وهذا ما حدث في « شكنتلا » . فجاء رجل وأنشد الأبيات الآتية : « أودعك برعاية الله أن يسدد خطاك ويجعلك متحلياً بهذه الصفات التي تقوم عليها السماء والأرض وهي : الماء والنار والكهنوت والشمس والقمر والسماء والأرض والهواء التي تستمد منها الحياة جميع الكائنات الحية . أما الماء فهو أول نعمة من الله علينا بها ثم النار التي تحرق القرايين بين حين وآخر ثم هذه الشمس والقمر اللتان تضيئان هذا العالم وتختفيان أمام نور وجهك . وأتمنى أن يحفظك الله ويرعاك » .

وهذه المناظر الخلابة التي تحيط بها الكائنات وتنم بالأصوات والأغاريذ وهذا الكون الذي ينبت من البذور أنواعاً وهذا الهواء الذي يحيي كل ذرة في هذا العالم . . . وأتمنى أن يحفظك الله ويرعاك . . . ثم يدخل الممثل ويقول : تعالى هنا إذا أتممت زينتك وزخارفك . فتدخل جاريته قائلة : وما أنا موجودة يا سيدى .

وبعد ذلك تجرى بينهما المحادثة الآتية :

الممثل : سيعقد اليوم صفوة من الكهنة ندوة دينية فينبغي لنا أن نقدم مسرحاً يسمى « شكنتلا » ألفه كاليبدياس وراعى في تمثيلها الدقة والعناية . الجارية : إذا كنت سيدنا ومشرفنا فلا نخشى الخطأ أو النسيان .

الممثل : أجل . ولكن إجادة الفن لا تعتمد كلية على الفنان بل أيضاً ينبغي الاعتماد على الممثلين لأن الجماهير لو لم تصفق إعجاباً فلن تكون هناك قيمة لفننا أبداً .

الجارية : لماذا تأمرنى يا سيدى ؟ الممثل : تقدمين أغنية تحرك نفوس الجماهير وتلطف ليلها اندفاعاً .

الجارية : أى أغنية تريد يا ترى ؟ الممثل : الأغنية التي فيها : بدأ الصيف ينشر أذياله حولنا وبدأنا نشعر حرارة خفيفة . . . الخ .

ثم تغنى الجارية هذه الأغنية بصوت جميل وبنغمت موسيقية جذابة . وبعد نهاية الأغنية تبدأ للمسرحية الحقيقية .

الفصل الأول

مكان هذه المسرحية غابة مملوءة بالأشجار والملك « دشينت » وسائق عربته « سارتهى » يتعقبان غزالا أرقط وسط إحلي الأحرار في الغابة . وفي اللحظة التي يوشك الملك أن يصرع فيها الغزال يسهم من سهامه إذ صوت يناديه فيتصحه بأن يعفو عن الغزال . لأن هذا المكان ما هو إلا حامي أحد الأديرة المقلسة وهذا الغزال ما هو إلا ملك هذه الأديرة فإذا هو راهب من الرهبان أمام الملك يباركه ويدعوه إلى الأديرة . لأن الراهب الكبير في سفر وترك ابنته « شكنتلا » في الأديرة . حيناً يدخل الملك في كنف الأديرة ينزع عنه ملابسه الفخمة الملكية ؛ لأن حياة الأديرة هي البساطة والفطرة والتشرف . وإذا به يسمع أصواتاً وحيناً يتقرب منها يرى عدداً من فتيات الأديرة تتكلمن وتمرحن . فيشعر الملك برغبة شديدة تملأ عينيه ويتعنى رؤيتهن ولكن التقاليد الهندية تمنعه والحياء الذي طبع عليه الهنود رجلاً ونساء يقف دون ذلك فيتخلص الملك لمشاهدة هؤلاء والاستماع إلى أحاديثهن . ولكنه يقع في حب « شكنتلا » ويتمنى أن يراها ويسمع حديثها . وفي هذه الآونة تناح له فرصة الرؤية والمشاهدة لجهاها الساحر الفاتن فيحدث الملك نفسه قائلاً : انظر إلى هذا الجمال وقد صنعت ملابسه من أوراق الشجر . إنها تبدو كرهرة جميلة

هذه الغابة . وفي هذه الآونة يتقدم إلهين الملك ويجرى بينه وبين أتراب شكتلا حديث طويل . ولم تشارك شكتلا صاحباتها في الحديث ولم تجروا أن تنظر إلى الملك بملء عينها بل كان الحياء والخجل يغلب عليها حيناً بعد حين وهذا دليل قاطع على أنها هي الأخرى تتجواب مع في الحب . ولا يستطيع الملك أن يخفى ما يجيش في قلبه من الحب الذي يزداد ويبلغ شغاف قلبه حيناً بعد حين . فيسأل صويحباتها عن حسب شكتلا ونسبها فتقول « انسويا » - إحدى أترابها - إنها ابنة صاحب هذه الأديرة الذي يلحى « كنترورشي » فحينما يسمع الملك هذا الكلام يندمش ولا يكاد يصدق أن الرهبان العزاب ينجبون الأولاد . ففى أثناء هذه اللحظة المملوءة بالدهشة والاستغراب تقول « انسويا » : إنها ليست ابنته حقيقة بل تبناها . كان والدها الحقيقي راهباً كبيراً يسمى « وشوامتر » تزداد مكانته يوماً بعد برياضته الشاقة وعبادته حتى حسدته الآلهة وأرادت أن توقعه في بلاء ومحنة فأرسلت حوراء من السماء تدعى « مينكا » لتلتقى به وتعيش معه فوق الرهيب في جها وأنجب منها شكتلا . فلما مات تلقاها « الراهب كنترورشي » ورباها حتى بلغت ما بلغت من نضارة الشباب وفي غابة من الحسن والجمال . قال الملك : هذا هو السبب أن جمالها ليس له نظير في هذه الأرض بل هو من السماء لأنها ابنة حوراء السماء .

هذه المشاهد الرائعة كلها جذبت إليها آلافاً من الأدباء على اختلاف أجناسهم فصاروا يمدحونها ويعترفون بنضوج الفن المسرحي السنسكريتي . ومن بينهم « شلون تشيني » الذي قال : « هذه الأحاديث الشعرية التي يتحدث بها الملك هي أبرز الوسائل المؤدجية التي تستخدم لزخرفة الفعل كما أنها خصبة حافلة بالجمال الغنائى ، ويتيح المؤلف الفرصة للشخصيات في الفصل الأول أيضاً للقيام بأداء أدوار صغيرة من التمثيل الفردي وذلك عندما تضايق نحلة شكتلا فتكون

بين الأوراق الصفراء . لا شك أنها ليست في حاجة إلى الزينة والزخرفة ففيها سمة من سمات القمر وجمالها كجمالها ولا تختلف عن زهرة اللوتس التي تثبت وتتفتح على الماء ولا تفقد جمالها وبهجتها . فهذه الملابس الخشنة لهذا الوجه الجميل تزيد جمالاً لأن الوجه الجميل كل ما يوضع عليه يزيد جمالاً : وبهذا يقف الملك وقفة طويلة يمدحها ويكشف جمالها ويتمتع برويتها ويشبهها بكل شيء غال في هذه الأرض :

وبينا هن يتكلمن في أحاديث الصبا والشباب يتطرق حديثهن إلى الزواج فتقول « بريم دوا » - إحدى أترابها - إنها سمعت من الراهب : إنه سوف يتم زواجه قريباً فتخجل أمام أترابها كما هو الشأن عند جميع الفتيات الهنديات حتى عصرنا هذا عند الحديث عن الزواج . وبهذا استطاع « كاليداس » تصوير الطابع الهندية وتقاليدها وقيمها تصويراً دقيقاً محسود عليه أعطى لمسرحيته خلوداً وبقاء لم يعط لمسرحية أحد قبله ولا يزال يشعر أبناء الهند حيناً يقرأون هذه المسرحية أنهم بين أهليهم وذويهم وإخوانهم وبناتهم .

وقد دارت أحاديث طويلة بينهما ووقف الملك يرقب كل حركة من حركات « شكتلا » ويشاهدها ويثنى عليها ويصفها ويصورها . وأروع ما وصف به في هذا الصدد أن قطرة من الماء حيناً وقعت على وجه « شكتلا » رأينا أن النحل ترك الزهر الذي يقف عليه لمص رحيقه وسارع إلى الوقوف على وجهها . فأخذ شكتلا خوف شديد فأعجب الملك بحركتها وخوفها وقال : « ما أجمل هذا الخوف والدهشة ! انظر إليها كيف ترنو إلى النحلة وفي نظرتها نشوة وحيرة كأنها تتلقى الدروس لسرقة النظر في الغابة من هذه النحلة » : وبهذا يصفها وصفاً دقيقاً يستغرق صفحتين : فإذا النحلة تسارع إليها مرة أخرى لتهمج عليها فتشكو شكتلا إلى أترابها وتطلب منهن العون : فتقول لأترابها أن ليس هنا أحد يساعدنى إلا الملك « دشينت » ملك

فرصة متاحة لكي تقوم بقطعة من التمثيل الإيماني الرشيق أو عندما يقوم الملك بالتعليق على ذلك بثمانية عشر بيت من الشعر الغنائي « (١) ».

وبعد أن طال الحديث بين الملك وأثراب شكتلا بفض الاجتماع ويذهبن إلى شئونهن ولكن الملك لا يملك قلبه وينفجر على لسانه أبيات من الشعر النابعة من قلبه الهيان بالحب . وآخر بيت له بهذا الصدد : « نحن كلاتا وقعنا في بحر الحب الذي يتدفق ويتدفق أمواجاً وطوفاناً ولكننا ننفع وراء الطوفان كالعلم الضعيف المصنوع من الحرير » .

لقد أورد كاليدياس للعلم كلمة « جين آتسك » معناه الحرير الصيني مما يدل على أن الصين اشتهرت بصناعة الحرير آنذاك وتوطدت بين الهند والصين العلاقات التجارية وكانت الهند تستورد منها الحرير كما أعطت الهند للصين الديانة البوذية : ثم يسدل الستار :

الفصل الثاني

لما غاب الملك عن عرشه وطال الزمان في الغابة جاءت دورياته لتبحث عنه . وكان من بينها صديقه « مادهو » الذي كان يضحك معه الملك ويستأنس به ويفضي إليه بأسراره فالتقى بدورياته ونصب الخيمة بقرب الأديرة ثم انفرد مع صديقه « مادهو » ليحكى له قصة الحب وجمال شكتلا :

ومما يسترعى انتباهنا هنا أن هذا الفصل يلقى أضواء على بعض التقاليد والعقائد في الهند وذلك أن والدته الملك ترسل إليه وهو في الغابة أن يحضر القصر فوراً لأنها على وشك لإفطار صومها . فالصوم كان معروفاً لدى الهندوس منذ أقدم العصور وكذلك نجد في هذا الفصل نوعاً من الضرائب التي كان يأخذها الملك من رهبان

(١) تاريخ المسرح ص ١٦٢ .

هذه الأديرة كما نجد أيضاً عقيدة الجنة بصورة مختلفة عن التي في الأديان الأخرى . وذلك أن الملك حينما كان يعرب عن قلقه واضطرابه لصديقه طلبته أمه فأصبح في حيرة من أمرين : خفقات قلبه التي كانت تندفع نحو شكتلا ونداء أمه الذي يجب عليه استجابته طوعاً وكرهاً . فيقول صديقه : يا سيدى إن قلبك معلق بين الأمرين كملك « ترشنكو » فالإشارة إلى « ترشنكو » هنا تفيد نظريتهم في الجنة : وذلك أن الجنة مسكن الآلهة لدى الهندوكيين . فلما حاول هذا الملك دخول هذه الجنة بالقوة طردته الآلهة من الجنة فتعلق بين الجنة والأرض : أما الجنة في الأديان السماوية مثل الإسلام والمسيحية فهي عبارة عن الحياة السعيدة التي تترتب بعد الموت جزاء على الأعمال الحسنة . وأما عقيدة الآخرة لدى الهندوس فهي التناسخ كما سيأتى الحديث عنها فيما بعد :

الفصل الثالث

الغابة المظلمة

حينما دخل الملك في فناء الأديرة رحب به الرهبان فيها ترحيباً حاراً وقدموا بين يديه الطقوس والمراسم ثم بدأ الملك يحترق شوقاً إلى شكتلا . فيبحث عنها في كل ناحية . وبينما هو يبحث في البحث عنها يرنو بنظره في كل ناحية تهب نسائم الهواء فيحترق شوقاً وهيأاً فيصف الهواء ونسماته الحارة ذات الرائحة الطيبة وتمایل الأغصان على أشجارها كأنها راقصة ثم يلتفت إلى الفصون الغضة الرطبة فيصفها ويبدى جمالها كما ينظر إلى أزهار لوتس وطربها ورقصها وبهجتها فيقف أمامها وقفة ، ثم تلفت نظره شجيرات البلاب والحشائش الخضراء في الغابة ثم المناظر الخلابة كلها التي توحى إليه وتساوره أن شكتلا موجودة في وسطها . وبهذا استطاع كاليدياس أن يمنح الحياة والنضارة والخلود واللسان للطبيعة الميتة والكائنات حوله بملكته الشعرية الجياشة ومواهبه الإنسانية العظيمة وعبقريته الخالدة

ووصفه الرائع وريشته النافذة وتأمله العميق . ولم تكن هذه الملكة الشاعرية عند شاعر من شعراء الهند قبله كما لم تعط بعده إلا لقلة فقط أمثال طاغور الذى جعل اسمه فى سجل الشعراء الخالدين .

ومن ناحية أخرى نجد شكنتلا أيضاً فى نفس الاضطراب والقلق والفرق بين الملك وشكنتلا أن الملك يعرب عن حبه وشوقه ويطلع صديقه على بعض أسرارها فى حين شكنتلا كأية فتاة هندية تخفى أحزانها وآلامها وتكتمها حتى على أترابها . وهن مقبلات عليها ومحيطات بها يسألنها عن حزنها وألمها فهى لا تبوح بما فى نفسها ولكنها تنفجر بالبكاء لتخفف عن نفسها بزول دموعها . وحينئذ يراود الشك الملك أنها هى الأخرى تحرق شوقاً إليه فيختلس النظرة إلى شكنتلا وصوبحجانها وفى هذه الآونة يزداد إلحاح الأتراب عليها أن تخبرهم عن سبب حزنها وألمها فتضطر شكنتلا أخيراً إلى إخبارهم . شأنها فى ذلك شأن الفتيات الهنديات حتى الآن وهو قولها بعد تنفسها الصعداء : « منذ أن رأيته وقعت فى حبه » . فلا تصرح هنا بالملك أو اسمه لأن الهنديات لا يصرحن بأسماء أزواجهن احتراماً وتبجيلاً منذ أقدم العصور فحينما يستمع إلى قولها الملك يظهر فرحة لأنه لم يجزم حتى الآن أنها هى الأخرى تبادلته الحب . ثم يجرى حديث طويل فيما بينهما حتى تشير عليها لداتها أن تذهب إلى الملك وتسلم عليه وتغنى له أغنية تعبر فيها عن أحاسيسها ومشاعرها . ففى هذه الآونة يقدم الملك نفسه إلى شكنتلا ويلتقى كلا الحبيبين فى حياء وخجل كالعادات الهندية . ثم تخرج صوبحجانها تاركات شكنتلا مع الملك . فيتبادلان الكلام وتتيح لها الفرصة لأول مرة ليكشف كل منهما عما يجيش فى قلبه . وهنا كثير من المشاهد الخلابة والحوار المشوق الذى استرعى أنظار كثير من الأدباء والناقدين : وعلى رأسهم « شلدون تشينى » - فنركه الآن يحكى لكم :

« على أن أهم ما يسترعى النظر من سمات تلك المسرحية هو مستوى شعرها الرفيع - وهذا مما يعسر توضيحه فى إيجاز واقتضاب لأن جانباً من بحر هذه الأشعار يكمن فى شمول العاطفة الرقيقة ونفاذها ويزيد من قيمته النظر إلى مباحج الطبيعة . وذلك بالاستعانة بالخيال وبالتلميحات الأدبية الموسيقية . ولقد تظاهرت شكنتلا وهى فى الحديقة بأنها قد ذهبت لشأنها فى حين أنها اختبأت فى خيلة من نبات العمار - وذلك لكى ترى لأمي مدى يستمر الملك على حبه الذى وصف وغرامه الذى أبدى - أما هو فيرفع فى تجلة واحترام ضفيرة أزهار اللوتس التى أسقطتها شكنتلا ويقول :

الملك :

ضفيرة اللوتس ذات الشذى

تلك التى كانت تزين الحبيب

صفدت القلب بأغلاها

فهو أسير ماله من رجاء

شكنتلا وهى تنظر إلى ذراعها : ليت شعري لماذا كنت ضعيفة بالغة الضعف موهونة أشد الوهن حتى لم أشعر بضميرة اللوتس وهى تسقط منى ؟ . . .
الملك : (وهو يضع ضفيرة اللوتس على قلبه)
حبيبتي كانت تزين البض من تلك الذراع وهى على قلبى ستبقى أبداً لن ترميها
وأنت إن لم تمنحني أبداً أى متاع فقد وجدت هذه فى لعبة لا روح فيها
شكنتلا

إننى لا أطيق التردد بعد هذا . . . بل سأجعل من الضفيرة ذريعة لعودتى .
وهكذا تعود شكنتلا إلى الملك الذى يشترط شروطاً لإعادة الضفيرة إليها .
شكنتلا : (وقد أحسّت مس يده)

(١) أى لن يبرحه وتلازمه .

اسرع يا عزيزى . . . اسرع

الملك : (وهو يحدث نفسه مبتهجاً)

بحسبى هذا الآن . . . إنها تتحدث كما تتحدث الزوجة إلى زوجها (وبصوت مرتفع) يا شكتلا الجميلة إن رباط الضفيرة ليس متيناً كما ينبغي فهل تسمحين لى أن أشده بطريقة أخرى ؟ . .

شكتلا : (وهى تبتسم)

إذا شئت .

الملك : (وهو يعتمد التأتى بطريقة ماهرة) :

انظرى يا فتاتى الجميلة :

ضفيرة اللوتس تسبى بالبياض النظر كأنها ضوء هلال فى بهيم الدجى لعلها كانت ومن يدرى القمصر ذر بقرينة وفر من صميم السما ظناً بأن الساعد الحلو الأغمر يزيد أسراً وسحرأ أى سحر

شكتلا :

إننى لا يمكننى أن أراه فلقد تطايرت ذرات الطلع من زهرات اللوتس فانتشرت فى عيني :

الملك :

وهل تأذنين لى أن أنفضها بعيداً عن عينيك ؟ . . . (وهنا تحدجه شكتلا بنظرة ثم لا تلبث أن تفضى وعند ذلك يرفع الملك وجهها (ويخاطبها بعبارات مملوءة بالهيام والوجد ومعبرة عن الشوق والحنان) .

وهكذا . . . وهكذا . فهذه السلاسة شائعة فى التقيلية كلها لكأنها جلوة وردية حتى شكتلا نفسها التى لا تنطق ببيت من الشعر أبداً ترسل كلامها المنثور مكسواً فى أردية من صور الشعر ومعانيه . وعندما تفاجأ شكتلا بمجئى راعيها والوصى عليها لكى ينصرف بها نراها تعود إلى الجميلة لتخفى الملك نسمعها وهى تقول له : آواه أيتها الظلة التى ذهبت بجميع آلامى . .

أستودعك الآلهة حتى تحين ساعة مباركة أخرى « (١) .

وبعد هذا اللقاء الوثيق يتم بينهما الزواج الاختيارى عن طيب خاطرهم بمشهد بعض الرهبان مع أن والدها الراهب الكبير لم يعد إلى أديرته حتى الآن . وهذه نقطة هامة تحتاج إلى الوقفة أمامها . وذلك أن الفتاة لا تملك حرية تامة أن تزوج كما تشاء طبقاً للتقاليد الهندوكية القديمة . وهذه التقاليد كانت سائدة طوال القرون الحالية . وأما عصر كاليبداس الذى كان أكبر مظهر للمدنية والحضارة فأعطيت فيه للنساء حرية كاملة لبناء مستقبلهن كما يشأن . ولا نعرف هل هذه الظاهرة كانت فى عصر « مهابارتا » أيضاً الذى استوحى منه كاليبداس هذه المادّة من القصة أم لا ؟ ولكن فى رأى الأستاذ ساغر نظامى - مترجم شكتلا - أنها من الآثار المدنية وروح عصره وبينته . وبهذا استطاع كاليبداس أن يخرج المادّة القديمة من الإطار الضيق إلى آفاق واسعة ومنحها تقاليد عصره ومظاهره .

وبعد الزواج يقضى كلاهما حياة رغدة طيبة : ففي هذه الآونة تحمل شكتلا ثم يسافر الملك إلى بلده تاركاً وزاءه شكتلا على أن يعود إلها قريباً ويعطيها خاتماً من الماس تذكيراً للعلاقة الزوجية التى تربط بينهما :

ثم يسدل الستار :

الفصل الرابع أديرة كنتوروشى

بعد عودة الملك إلى قصره بدأت شكتلا تستعيد لحظاتها السعيدة التى قضتها مع الملك وتعلم بمستقبل يشوبه غمرة من الآمال والأفراح . وفى ذات يوم كانت شكتلا غارقة فى أحلامها السعيدة . ولقد ذهب أترابها إلى حديقة الأزهار ليحتفلن بيوم الأزهار وبينما

(١) تاريخ المرح ص ١٦٦ .

فقد شارك مع هؤلاء الناس الأشجار والأزهار والغزلان التي قضت معها صباها وشبابها ووهبت لها نفسها وحنانها فالأزهار والأشجار تسدل عليها أغصانها وأوراقها وتمنعها من الرحيل . والغزلان تسد طريقها دون رحيلها ولكن شكتلا لا بد أن ترحل ولذلك تودعها الأشجار والغزلان والأعشاب بحزن وألم : فشكتلا نفسها كأى عروس هندية لا تملك أن تمسك دموعها حين رحيلها فتنفجر بكاء ولكن هذا هو القضاء والقدر . فلا بد لها أن ترحل إلى زوجها ، فتصاحب رجلاً من رهبان الأديرة وصاحبة لها في الأديرة في طريقها إلى قصر زوجها .

وما يذكر في هذا الصدد أن هذا الفصل كله مما فيه من الأحداث والوقائع والملاحظة مما ابتكره « كاليداس » . فلم يستوحها من مهابارتا أو أى كتاب من الكتب بل كل الفصول الآتية إلى نهاية المسرحية مما أضافه « كاليداس » إلى المادة التي استلهمها من مهابارتا . وبهذا تسمو مكانة « كاليداس » من بين مؤلفي المسرحية العالميين القدماء وتحتل مكانة (١) تحسد عليها .

الفصل الخامس قصر الملك

الملك جالس على عرشه وحوله وزراؤه وندماؤه . فلا يفكر الملك برهة في شكتلا إلا أنه يشعر بطيف لحيه الأول في حياته . ولا يعرف شيئاً عن زمنه ومتى حدث . أما شكتلا فهي في طريقها إلى الملك مع إحدى أترابها وراهب من رهبان الأديرة . فتقطع طريقها بين أمل وخوف ورجاء ودهشة فتعمر في الطريق برعة فتقف أمامها قليلاً لتفسل وجهها ويلبسها لتودى صلاتها لآلهتها . فإذا خاتمتها يسقط في الماء فلا تشعر ؟

(١) مقدمة شكتلا ص ٦٨ .

كن في غمرة الفرحه والسعادة . إذ جاء إلى بابها إله من الآلهة وظل يناديها ساعات فلم تنتبه إليه ولم تسمع نداءه ، فإذا هو يتحرق غيظاً ويدعو أن ينساها زوجها كما نسيت نفسها وضيئها الذي ظل يناديها ساعات ثم يعود غاضباً . فند هذه اللحظة نسي الملك شكتلا ولم يبق في ذاكرته شيء من علاقته معها . قضت شكتلا أياماً وأياماً تنتظر عودة الملك ولكنه لم يعد . وبهذا مرت الأيام حتى لم يبق إلا القليل من الأيام على وضع مولودها . ففى هذه اللحظات يعود والدها الراهب « كنترورشي » بعد غيابه الطويل ولكنه لم يبد لها شيئاً من غضبه ويحفظه لأنه كان على علم بما حدث عن طريق الوحي الذي أوحى به الآلهة كما أوحى إليه أن شكتلا سوف تنجب للملك ولداً يكون له شأن أى شأن في المستقبل . وكلما مرت الأيام زادت شكتلا شوقاً لرؤية زوجها الحبيب الذي طال غيابه . فلما رأى والدها حيرتها وحنانها إلى زوجها قرر إرسالها إليه . فعدت العدة والعتاد على الطريقة الهندية لتوديعها عند سفرها . وهنا رسمت ريشة كاليداس مشاهد إنسانية وطبيعية لا مثيل لها في الأدب الهندى قاطبة . ويتمثل أمام الأعين — ونحن في مشاهدة هذه المشاهد — نحكى الصورة الصادقة لما يحدث حتى الآن في أريافنا الهندية بالإضافة إلى بعض المشاهد الطبيعية الفتانة التي لا تحدث إلا في عالم الخيال . وفي يوم الزفاف يوم الفرحه والسرور لا يودع الآباء والأقرباء بناتهم إلا بعيون باكية وقلوب حزينة يستعيدون ذكراها الطويلة في الماضي والأيام السعيدة التي سوف تقضيها في المستقبل بشيء من الخشية والرغبة على مستقبل بناتهم اللاتي يذهبن إلى بيت غير بيتها وإلى بيئة غير بيتها وإلى حياة غير حياتها فهذا ما حدث مع شكتلا حين توديعها من أترابها وقد امتلأت عيونهن بالدموع وغمر قلوبهن الألم والدها أيضاً يتفجر بكاء وأنيباً . وهذه كلها مشاهد إنسانية لا تزال تتمثل في الهند . أما كاليداس

وهذا هو التذكار الوحيد للملك الذى ظل عندها فقده .

فلما بلغ الملك مجئ شكتلا مع أصحابها بأمر خادمه أن يرحب بالضيوف على طريقة «فيدا» حيث كانت تقدم الطقوس والمراسيم الدينية . ثم يذهب الملك إلى مكان مخصوص في انتظار الضيوف .

وقد حدث قبل مجيئهم بدقة أن الملك كان يستمع إلى أغنية رائعة أخذت بمجامع القلوب وجذبت إليها النفوس فلان قلب الملك إليها واندفع اندفاعاً شديداً نحوها بدون شعور أو قصد . ثم غرق في تفكير عميق يستعيد ذكرياته الماضية . وبينما هو في هذه الحالة إذ خطر على باله : أليس هو في استعداد للحياة الماضية وذكرياتها بدون قصد أو دافع من جانبه . وهذه الظاهرة تدل على أن نظرية التناسخ قد رسخت في أذهانهم آنذاك كما أن «فيدا» لم يبق له في هذا العصر إلا مظاهر مثل الطقوس والمراسيم التى قدمت إلى الضيوف . وكذلك وصية الراهب قبل ذلك لابتته شكتلا حين وداعها أن تكون في خدمة الناس دائماً لأنها — أى الخدمة — من أسمى المبادئ الإنسانية — فهى الأخرى توحى لنا مدى أثر «جيتا» في ذلك العصر . لأننا نحدثنا في مقالنا عن «جيتا» أن كرشن وجه عنايته كلها إلى خدمة الناس في حين تناست الفلسفة السلبية قبل ذلك هذه الناحية وأولت جل اهتمامها إما إلى الحياة المادية البحتة أو إلى الروحية الصميمة .

قد وقفنا هنا لتذكر مرة أخرى أن كاليبداس عاش في عصر لا يبعد كثيراً عن عصر جيتا حيث كانت تعاليمه تطبق وينظر إليها نظرة التبجيل والاحترام . وهذه الحياة الدينية لم توجد إلا قبل الميلاد .

ثم يقابل الضيوف الملك الذى هو في انتظارهم منذ وقت قليل ويقدمون إليه تحياتهم وتهانيمهم . فإذا شكتلا تشمر أن عينها المني ترتعش وهذه علامة التشاؤم لدى الهنود كما يلقى قلبها دقاً خوفاً ورهبا .

فراودها الشكوك والأوهام وتخاف على نفسها ومصيرها وهذا ما يحدث بعد قليل وهو أن الملك لا يتذكر شيئاً من الحب والغرام والزواج معها . وتبذل صاحبها «جومتى» أقصى جهودها لتعيد إلى ذاكرته شكتلا حبيبته وزوجته ولكنه ينكر أن تكون له زوجة تسمى «شكتلا» .

كانت شكتلا حتى الآن تسر وجهها وتخفى كوامنها وفقاً لتقاليد الهنود الشرفاء في كل عصر . فإذا هى تحطم صمتها وترفع حجابها وتقوم بين يدي الملك تحكى له قصتها معه . وحينما يطلب إليها الملك تذكراً يدل على ذلك فلا تملك في يدها خاتمها . فإذا العالم يظلم أمامها ولا تكاد ترى شيئاً بين يديها لشدة ألمها وحيرتها ودهشتها . فحينئذ يكنسها الملك ويتهما بأن كلامها ما هو إلا للخداع والفتنة . فإذا هى تتحرق غيظاً وتنفجر بكاء لأنها شريفة إلى أبعد حد من حدود الشرف . وتربيتها النظيفية في الأدب لم تتعود أن تدنس أخلاقها . وفجأة انطلق لسانها توجه إليه التهم التى تصفه بالخيانة وعدم الرفاء . وهذه المشاهد كلها رائعة جداً من الناحية الفنية لأن الإنسان يشعر بأنه أمام أمر واقع وليس أمام مسرح أو بين دفتي قصة من القصص . فلا تملك شكتلا أعصابها بعدئذ فتتهار أعصابها ويكاد أن يغمى عليها . وبينما هى في هذه الحالة السيئة يتركها كل من معها ويتجه إلى الأدبيرة . فتبقى شكتلا وحيدة منفردة حزينة كثيبة في فناء القصر .

وهنا بلغت نظرنا بعض المشاهد التى تلقى الضوء على المبادئ الأخلاقية والقيم المعنوية والتقاليد البسامية للهنود في العصر الذى ازدهرت فيه الحضارة الهندية وثقافتها وطفعت على الحياة الناحية المادية المزخرفة . فإذا عبرنا على شئ من هذا النوع فإنه يصور في الحقيقة المجتمع الهندى في ذلك الوقت . لأن كاليبداس — كما سبق لنا القول — أضاف هذه المشاهد والأحداث كلها

من عنده ولم يأخذها من مهابارتا أو أى كتاب من الكتب الهندوكية . وأول ما يذكر بهذا الصدد هو حشمة النساء وحجابهن كما وجدنا شكتلا بين يدي الملك حين دخولها عليه في بادئ الأمر .

ومشهد آخر من هذا القبيل أن شكتلا حينما دخلت على الملك بأبدع مظاهرها من الجبال والفتنة رنا إليها بعض رجال حاشيته فإذا الملك بمنهم من سرقة النظر إلى النساء الأجنبية . وهذه دلالة واضحة على أن الهنود كانوا يقدرون القيم المعنوية حتى في هذه الآونة . وهذه الظاهرة تضع حداً فاصلاً بين المبادئ الأخلاقية لدى الهنود واليونانيين لأن الروحية لدى اليونانيين لم تمنع الناس من التحلل والاستهتار وارتكاب الفواحش كما ذكرنا فيما مضى نقلاً عن شلدون تشيني .

الفصل السادس

شارع من شوارع المدينة

يبدأ هذا الفصل باللص الذى ألقى القبض عليه جند الملك . لأنهم وجدوا في يده خاتماً من الماس كان مملكه الملك . فهم يهالون عليه بالضرب ليعترف بالسرقة ولكنه يبكى ويولول ويقول إنه وجدته في بطن سمك صاده اليوم في التربة ولم يسرقه أبداً من أحد . ثم يلج عليهم أن يقدموه إلى الملك لكي تتضح الحقيقة ولكن رجال الشرطة لا يصدقونه ولا يقدمونه إلى الملك . وأخيراً يأتي الضابط ويشفق عليه ويقلمه إلى الملك فإذا الملك يطير فرحاً ويغدق عليه جوائز غالية لأنه وجد أعلى شيء في حياته . فتذكر فجأة كل ما كان بينه وبين شكتلا ولكن شكتلا ليست بين يديه الآن ولا يمكن له الآن الوصول إليها بعد تكذيبه حباً وطعنه إياها واتهامها بأنواع التهم ورفضه إياها رفضاً باتاً . والآن يحترق حباً وشوقاً ويميل إليها عطفاً وحناناً ويلوم نفسه تخطأً وغضباً ويقضى أيامه ولياليه في ذكرها

العطرة العذبة واستعادة جمالها الفاتن وأخلاقها السامية وحركاتها الساحرة ومزاياها الأخرى وصفاتها .

وبينما الملك في بكاء وأنين في ذكرى شكتلا إذ يسمع صوتاً من وراء الحجاب يطلب منه العون والمساعدة . فإذا هو يمثل أمامه « ماتلى » سائق حربة إله « أندر » يبلغه بنأ إله « ماتلى » أن يقتل الإله الشرير المسمى « كال نيمى » الذى أصبح أكبر قوة طاغية في الأرض . فيعرب الملك عن استعداده بتحقيقاً لأوامر الإله ويترحم على هذه الطاغية بجيشه الجرار القوى ويقضى عليه . ثم يسدل الستار .

الفصل السابع الطريق إلى السماء

لعل الرحلة إلى السماء فكرة قدمة كانت تداعب الإنسان منذ أمد بعيد . قد لعبت هذه الفكرة أروع دور في الأدب والشعر وتناولها الأدباء بالوصف والتحليل وكثرة الكلام عنها . ثم أسبغت عليها الخلود والبقاء بمادتها الغريبة وفنونها الأدبية المختلفة . وما يذكر أن الشاعر العربى أبا العلاء المعرى كان أول من خطر على باله هذه الفكرة فقام برحلة طويلة إلى السماء كما سجلها في كتابه « رسالة الغفران » . ثم تناولها الشاعر الإيطالى « دانتي » في قصيدته « الكوميديا الإلهية » وما هي إلا خلاصة رحلته الطويلة المشوقة إلى السماء . ولكن النظرة الدقيقة إلى الفصل السابع من شكتلا نجعلنا نعرف بأن « كاليبست » قد حاز قصب السبق في هذا المضمار . وما أن مسرحية شكتلا لم تحظ أوروباً بالاطلاع عليها إلا منذ سنين فقط فلم تتعمق فيها تعمقاً كبيراً حتى الآن في البحث عن مواطن جمالها وخلودها . فلم يسترع انتباه أحد منهم إلى يومنا هذا أن فيها جوانب تماثل وتشابه على الأقل كما عند أبى العلاء ودانتي .

وحينما يعود الملك بعد انتصاره في معركته مع إله

« كال نيمي » لأجل رفع كلمة إله « اندر » يوجه إليه
« إله اندر » الدعوة لزيارة السماء برفقة صائق العربية
« ماتلى » جزاء بما قدم له من أباد بيضاء . فيشد الملك
ترحاله إلى السماء برفقة « ماتلى » على عربة سرعتها
سرعة البرق لا مثيل لها في الأرض ولعل هذه العربة
التي تسمى « رته » بالسنسكرتية تشبه « البراق » عند
المسلمين وبينهما بعض الشبه كما تحكى بعض القصص
فيما يتعلق بأسراء النبي صلى الله عليه وسلم . وبينما يسير
الأتان « ماتلى » يثنى على الملك ويقرظه ويذكر حسناته
البيضاء وأعماله الجليلة ويريه شهرته في أنحاء الجنة
فيرى الملك كثيراً من الآلهة يكتبون أعماله الجليلة في
أبيات موسيقية رائعة بريشة طيبة الرائحة لا تنبت إلا في
الجنة . ثم يسأل الملك : نحن الآن في أية طبقة من
العرش ؟ يجيبه « ماتلى » إننا في السماء السادسة حيث
توجد الكواكب . وينفجر منها النور الذي يتمتع به
الإنسان في الأرض . ثم ينزل إلى سماء السحاب حيث
يجد الطيور تغرد والبروق تلمع والرياح تصفق فيسيران
عليها بسرعة فائقة . كانت تلوح له عن كسب الغابات
والجبال والأشجار والأوراق . وكانت تراءى له من
بعيد المتابع التي تنفجر منها الوديان والأنهار . ثم يصلان
إلى جبل أسطوري يسمى « هيم برت » حيث كانت
تسكن الآلهة . وهذا هو المكان الذي أنجب إله برهما
(أى الخالق) أولاده المائة الذين انتشروا في الأرض
وعمروا البلاد - طبقاً لعقيدة الهندوس - ولم يبق هنا
أحد من هؤلاء الآلهة إلا إله « كشب » الذي يقلسه

الناس ويعبدونه ويحجلونه . فاتفقا على أن ينزلا ضيفين
على هذا الإله ثم اقتربا منه وسلما عليه وجلسا بجانبه وإذا
بالملك يفاجأ هنا بطفل جميل ذكى سعيد فيسعد برويته
ويستمع بألغابه ويميل إليه ميلاً شديداً ثم تلوح له فتاة
جميلة وهي أم هذا الطفل وتجرى وراء الطفل . وهنا
يتعرف الملك على أن الطفل ابنه « بهرت » والسيدة أمه
زوجته « شكتلا » فيقع الملك على قلبها يتوب إليها
ويطلب منها العفو فترفع شكتلا رأسه وتمنعه من
الانحناء أمامها وتقبل رجلها ثم يلتقيان ويجلسان بين
يدي الإله . فالإله يخبرها أن الملك ليس بمخطئ في
كل ما حدث بل هو ذنبها التي ارتكبته حيناً لم تبال بالإله
الذي ناداها ثم دعا عليها بأن ينساها زوجها وعاد .
فتدرك شكتلا حينئذ أن هذه المشاكل من صنع يدها
والملك ليس له ذنب فيه ولعلها كانت شقية في حياتها
الأولى ولذلك جنت هذه الثمار في هذه الحياة . وبهذا
تتمثل عقيدة التناسخ بين حين وآخر . ثم يلقيها الإله
درساً في الوفاء والإخلاص والاحترام لزوجها مما يدل
على أن هذه القيم لم تزل حية خالدة في الهند حتى في
عصر كاليداس . وأن المادية الجارفة لم تمنح أبداً معالم
الأخلاق بخلاف اليونان التي لم تكن عندها هذه القيم
للمعنوية السامية شيئاً غالباً كما كان لدى الهنود .
ثم يستأذن الملك وشكتلا الإله للذهاب إلى أديرة
والدها الذي لم يتصل بها منذ أمد بعيد فيأذن لها الإله
بذلك ويغادران هذا المكان إلى الأديرة وبهذا تم
المسرحية .



تداعى الغرب لأوزوالد شبنجلر

بقتليم ،

الأستاذ فؤاد محمد شبل

الوزير المفوض بوزارة الخارجية

١ - حياته وعرض عام

ولد أوزوالد شبنجلر في مايو سنة ١٨٨٠ بمدينة بلاكنبرج آم هارز. وكان أبوه يدعى برنهرد ، وكان مسيحياً بروتستانتياً . وتلقى دروسه الثانوية بمدرسة « هله » . ثم انتقل إلى جامعة برلين ، حيث تخصص في العلوم الطبيعية . ثم التحق بجامعة ميونخ ولبث فيها بعض الوقت ثم عاد إلى جامعة برلين ثانية .

وقد عمل بعد حصوله على الدكتوراه عام ١٩٠٤ مدرساً ، حتى عام ١٩١١ . واستوطن - منذ ذلك الحين - مدينة ميونخ ، وفيها شرع في تأليف كتابه « تداعى الغرب » Der Untergang des Abendlande الذى أتمه عند نشوب الحرب العالمية الأولى . وقد طبع الجزء الأول بميونخ في يولييه عام ١٩١٨ ، ونشر الجزء الثانى عام ١٩٢٢ . ثم أعاد نشر الجزء الأول متقحاً عام ١٩٢٢ .

وقد أمضى حياته فى التأمل والدرس ، وعاش وحيداً عزباً ، فى عزلة رهيبة حتى وافته منيته فى ٥ مايو سنة ١٩٣٦ .

وإذا كان شبنجلر قد قام بتأليف طائفة من الكتب إلا أن جُماع شهرته كتابه « تداعى الغرب » .

وحظى الكتاب بأعجاب الجمهور وحاز إقباله ، إلا أن علماء التاريخ والمعلقين السياسيين ، انتقدوا آراءه انتقاداً مرأ : ولما تولى الحزب الاشتراكي الوطنى (النازى) الحكم ، استفحلت حملات النقد عليه لتباين آرائه مع فلسفة الحزب السياسية .

والكتاب دراسة لفلسفة التاريخ . وقد بدأه - مثلاً - فعل المؤرخ « فيكو » Vico قبله وأرنولد توينبي بعده بسنوات قليلة - بمقارنة الحضارة الغربية الحديثة بحضارة العالم اليونانى الرومانى . وقاده بحثه إلى تعيين دورة حياة للحضارات لا مناص لها من المرور عبرها . وحكم بأن فى وسع المؤرخ - إستناداً على هذه الفكرة - إعادة تشييد الماضى والتنبؤ بالشكل الروحى الذى تتخذه الحضارة الغربية . ويرى شبنجلر أن الحضارة الغربية لما تستكمل مراحل حياتها بعد . ونجدته يتكهن بفترة دوامها ويرسم خط سيرها ، ويصف منجزاتها .

ومهما يكن من اختلاف آراء الباحثين بالنسبة لأفكار شبنجلر ؛ فالكل يجمع على عبقريته . ويعتبر تشخيصه صفات الحضارات المختلفة وبماياها ، الميدان الذى تألفت فيه عبقريته . وما تزال آراؤه فى هذا الشأن فى الذروة من العمق والطرافة . وقد توصل إلى نتائج

الكائنات الطبيعية . ويستحيل تجديد شباب الحضارات
البداعية تجديداً صادقا : مثلاً يتعذر استرجاع شباب
الكائنات العضوية :

٢ — اتجاهات شبنجلر الفكرية

يمثل التاريخ — عند شبنجلر — سلسلة متتابعة من
الأحداث الفردية المتكاملة ، يطلق عليها « ثقافات » :
ولكل ثقافة طابعها الخاص الذى يسرى فى أوصالها
ويمتد فى جميع مراحل تطورها . لكن يجمع بين ثقافة
وأخرى ، دورة حياة تبدى بصورة واحدة فى أوجه
النشاط الثقافى . وتماثل هذه الدورة ما نعرفه عن دورة
حياة الكائن الحى .

وتبدأ دورة الحياة الثقافية بمرحلة « الممجية » وهى
سمة المجتمع البدائى وطابعه . وتجتاز الدورة طائفة من
المراحل متجهة صوب التنظيم السياسى ، ثم تعرج على
الفنون والعلوم وغيرها . والدورة — عند بدايتها —
صورة فجة غير مقبولة ، لكنها تتطور نحو التفتح
والازدهار . فتندفع — من ثم — لبلوغ مرتبة الحضارة
العريقة . فإذا ما بلغت تلك المرتبة ، أصيبت بالتحجر ،
فأذن ذلك بوصولها مرحلة الانهيار ، الذى ينتهى بها
— فى نهاية المطاف — للردى فى غمط جديد من
« الممجية » يسبغ الاستغلال والضعمة على جميع جوانب
حياتها . وهنا خاتمة حياتها . ولن نجد بعد ذلك شيئاً
جديداً يخلفه هذا الانهيار ، بسبب انقضاء أجل هذه
الثقافة ، لنضوب معين طاقاتها الإبداعية . أضف إلى
ذلك : أن هذه الدورة التى تنتظم مراحلها ، لا تقتصر
على كونها محدودة ، بل يتحدد كذلك الزمن الذى
تستغرقه .

من ذلك يقين لنا استناد آراء شبنجلر على المذهب
الوضعى . فانه يستبدل بالتاريخ نفسه ، أشكال التطور
التاريخى الذى ينتظم المراحل التقدمية . وتلك دراسة من
نوع العلوم الطبيعية التى تعتمد على التحليل الخارجى

بفضل بدئته الوقادة . وأصبحت أفكاره تقف موقف
المتحدى لغيرة من الباحثين الذين أوتوا طبائع تختلف
عن طبيعته ومواهب عقلية تغاير عقليته ، لاقتفاء أثره
وتوكيد اكتشافاته — أو دحضها — بوساطة الفحص
والاستقصاء المنهجين .

وفى الحق ؛ أصبحت النتائج التى توصل إليها
شبنجلر بعقبريته موضع دراسة الباحثين لا على هدى
التاريخ والاجتماع فحسب ، ولكن بالاستعانة كذلك
بكشوف علم « الأجناس البشرية » للدراسة ثقافات
الشعوب وتبع المظاهر التى اتخذتها للانفلات من علوان
الثقافات الأجنبية واقتحامها مناطق نفوذها وتأثيراتها .
وبهذا أصبحت نظريات شبنجلر موضع تقييم علمى
دقيق .

يبد أن نقطة الضعف فى كتاب « تداعى الغرب »
هى الختمية التى تستند عليها فكرة الكتاب بأسرها . إذ
تعنى أن الإنسان فى أفعاله مسير لا غير . فنجدنه يؤمن
بأن التاريخ يفرض قالباً محدداً تتخذة كل حضارة ،
ولا حيلة للبشر فيه . كما أنه يترمت فى تفكيره
ولا يؤمن بالتجربة ولا يسعى للاستفادة منها . وهنا
يفترق عن توينبى الذى يكافح جاهداً فى سبيل إخضاع
قوانينه التاريخية للتجربة ويهرع إلى تغييرها وتحويرها
كلما آنس ضعفها التطبيقى أو عجزها — بالتجربة —
عن الوفاء بأغراض دراسته .

ويسود التشاؤم نظرة شبنجلر تجاه طالع الحضارة
الغربية ومصيرها . فان الحضارة الغربية — فى عرفة —
قد خلفت وراءها مرحلة الإبداع الثقافى ، وتجتاز الآن
مرحلة إجتراح الماضى ، وتقبل على الاستمتاع بألوان
الترف الحضارى . فهى — بذلك — تدخل مرحلة
التداعى .

ويخلص شبنجلر إلى القول بأن لا أمل للحضارة
الغربية فى إنقاذ نفسها من الانهيار المحتوم ومن الانحلال
المقدر عليها . ذلك لأن الحضارات تزهو وتذبل مثل

لاستنباط قوانين علمية عامة ، تؤهلها — أى الدراسة — للتكهن بأحداث المستقبل . وعملا بمنهاج البحث الوضعي ؛ تصور الحقائق تصويراً يباعد بين بعضها والبعض الآخر ، بدلا من أن يتسلسل بعضها عن البعض الآخر استناداً على حلقات منتظمة ، تربط بين سلسلة وأخرى . وهناك أوجه للتشابه بين آراء شبنجلر وتويني : والفارق الرئيسى بين الاثنين أن شبنجلر يعزل — عزلاً تاماً — بين بعض الثقافات وبعضها الآخر . فمن رأيه ؛ تعذر فهم هذه الثقافات إلا قياساً إلى وجهة نظر المؤرخ من زاوية بخارجة عنها . أما بالنسبة لتويني ؛ فإن انتماء بعض المجتمعات لمجتمعات أخرى ، أمر جوهرى بالنسبة لنظرية تويني ؛ وفى هذا ما يضمن استمرار التاريخ . أما من وجهة نظر شبنجلر ؛ فلا محل للقول بشيء من قبيل هذا « الانتماء » . ولا توجد أية علاقة إيجابية بين ثقافة وأخرى . لذلك نجد الفلسفة الطبيعية تسرى إلى كل تفصيل من تفاصيل نظرية شبنجلر ، بينما لم تؤثر — عند تويني — إلا على المبادئ العامة :

وكلمة « حضارة » هى مناط الحكم الذى يصدره شبنجلر على عصره . وعنده أن كلا من روسو وسقراط وبوذا . . . يميز نهاية ثقافة . لأن كلا منهم قد وارى معه فى التراب عصرآ ذهبياً يتسم بالعمق الروحى . فان هؤلاء المفكرين يعرضون الحياة بنظرة المثقف وبحكمون عليها بمفهوم العقل . والعقل يحكم ، وقما تنوارى النفس . وتقديس شبنجلر لأحكام العقل ، يدفعه إلى مناهضة الدين ، لأن الدين يحافى المعرفة العقلية ويضيق ذرعاً بالجدل والدليل العقلى ، بل يقرر قضايا يجب على المؤمن تقبلها سواء وافقت عقله ، أم لفظها . فالدين يعتبر البعيد عن التصديق يقيناً ، ويعد الخارق للطبيعة حقيقة واقعة .

ولسوء الحظ ؛ شغلت الشئون السياسية بال شبنجلر ؛ وغشيت أفكاره السياسية — بالتدرج — خيبة آماله . فلقد تخلى عام ١٩١١ عن وظيفته كمدرس للرياضيات

والتاريخ فى مدرسة عليا ، وكان وقتذاك فى الحادية والثلاثين . وقد تنبأ بالحرب ورجا لألمانيا مستقبلا زاهراً بعد انتصارها ، لكنه خشى أن يفسدها النصر فيجبر عليها التحلل ؛ مثلاً تحللت روما بعد انتصارها على قرطاجنة . ومن ثم ؛ قصد من تأليف كتابه ، هداية حكام ألمانيا سواء السبيل . وقد عكف على الكتابة طوال فترة الحرب الأولى ، وحرّم نفسه من جميع متع الحياة بما فيها الزواج . ولما منيت ألمانيا بالهزيمة ، اندفع بكلياته إلى اعتناق النزعة المكيافيلية كفسلفة للحكم . فنجد النزعة المكيافيلية واضحة فى الجزء الثانى من كتابه « تداعى الغرب » . إذ تضمن عبارات كثيرة قصد منها إظهار الاختلاف بين الأساليب السياسية وقواعد الأخلاق . ويصر شبنجلر فى مواضع أخرى من الكتاب على أن قول السيد المسيح « إن ملكى ليست فى هذه الدنيا » لا يحتاج إلى تأويل ؛ بمعنى أن المثل العليا المسيحية مكانها العالم الآخر لا هذه الدنيا . ولا تتمثل الحقيقة الواقعة فى « الحق » ولا فى « القسط » لكنها تتجلى فى إجراء رومانى أو بروسى أو سياسة ينفذها كرومويل . فان الشخصية — كما يقول شبنجلر — هى التى بحسب لها حساب . فليس الإنجيل هو الذى غزا العالم ، لكن غزاه الاستشهاد المسيحى ؛ ولم يستمد الشهيد قوته من التعاليم ، ولكن من « نموذج » الإنسان على الصليب . ومصادفاً لهذا ؛ لا يؤمن السياسى الأصل بالعبارات الطنانة ولا يخلط منطق الأحداث بمنطق النظم . فله معتقداته ؛ لكنه كانسان فرد ، لا تشوش عليه المبادئ التهديبية . فلا يفرق البوابات العظام فى هذا الشأن عن الساسة الإنجليز ؛ الأمر الذى يثبت تعارض التنفيذ مع الدين والمنحى الخلقى ؛ لكن يقرر شبنجلر أن الحياة — لا الفرد — لا ضمير لها . وإلى ريبة شبنجلر من المثقفين — ما خلا المشتغلين بالرياضيات — تعزى فكرة إعلائه من شأن فكرة الحصول على أناس ذوى عقول ممتازة عن طريق توليد

السلالات ، لا باللجوء فحسب إلى استقاء العلم من الكتب .

ويقصد بتوليد السلالات الثقافية ، بث التقاليد في النفوس . فعنده أن أمة من غير تقاليد تفقد أصالتها أى صفتها المميزة . ويذكر من قبيل المثال :

تدريب الوصيف خلال القرون الوسطى ، التعليم في الأدبيرة ، تدريب ضباط أركان حرب الجيش الروسى ، المدارس الإنجليزية العامة ، التدريب الجامعى لشغل الوظائف الإدارية في حكومة الهند ، تدريب رجال الدين الكاثوليك ، فشل بسمارك في تدريب « صفوة سياسية » أهل لممارسة الشئون الخارجية

ولا يهم في الأمة ذات التقاليد العريقة أن يتولى أمورها أناس من صميم الشعب أم من الصفوة . لأن التقاليد - لا الأشخاص - هى التى تحكم ، فتسلك بزمام الحكام ، فلا يملكون عنها فكاً . ولقد تنبأ شبنجلر بسريان التقاليد البريطانية في أفريقيا على أيدي المستعمرين البريطانيين ، لكنها ما تلبث أن تزول برحيل البريطانيين . ذلك لأن التقاليد البريطانية نتاج البيئة البريطانية ، فلن يقيض لها العيش إلا في محيطها .

وأولى شبنجلر الشجاعة لمناهضة النازيين ونقدهم وتصفية شعاراتهم . ومن ذلك اعتبار ما تلوكة ألسنتهم عن « الآرية » و « السامية » كلمات فارغة استعاروها من فقه اللغة . ويرى أن فكرة تمكين سيطرة ألمانيا على العالم ، فكرة مضحكة . وقد سجل رأيه ضد النازية في كتاب عنوانه « ساعة القضاء والقدر » ، واعتقد بعد نشره أنه سينفى من ألمانيا ، لكنه مات عام ١٩٣٦ قبل بلوغ النازيين أوج مجدهم .

ويعود شبنجلر - المرة بعد الأخرى - الحديث عن موضوع أسماه « المدينة الضخمة » . إذ يعتبر ازدحام المدن بالسكان أسوأ مظاهر الحضارة . ونجدته يتنبأ بوصول تعداد المدن الكبرى إلى عشرين مليون نسمة ،

واقطاعها مساحات واسعة من الأراضي الزراعية ، لكنه يبدى اغتباطه إذ يتوقع انقضاء نزعة تشييد المدن الضخمة ، تأسيساً على النهاية التى لقيتها المدن الكبرى التى شيدتها الحضارات البائدة .

وإذا كان شبنجلر يبدى تشاؤمه بمستقبل الحضارة الغربية ، لكن من العجب أن تغلب نزعة التفاؤل على تنبؤاته بمستقبل روسيا . فهو يرى فيها منقذ العالم . وعنده أن روسيا ، قد راحت في ثلاث مناسبات ضحية تأثيرات غربية ألقاها على كاهلها كل من : بطرس الأكبر ، القيصر إسكندر أيام المحالفة المقدسة ، وأخيراً لينين .

وإذا كانت نبوءة شبنجلر بشأن زوال سيادة أوروبا على العالم ، قد تحققت بالفعل ، فهل يعنى هذا انقضاء الثقافة الغربية ؟

وهل تقوم مكانها حضارة أخرى ، في مستقبل الأيام ؟

وهل وحدة أوروبا الغربية السياسية (وهى ما سعى إلى تحقيقه فعلاً : شارل الخامس وفيليب الثانى ولويس الرابع عشر ونابليون وأخيراً هتلر) تجنبها مصير الانحلال الذى تنبأ به شبنجلر ؟

إن أوروبا الغربية تسير حثيثاً نحو الوحدة الاقتصادية وستتولها الوحدة السياسية . لكن معضلة أوروبا ليست - كما يقول شبنجلر وتوينبى - في التقدم العلمى والتفوق التكنولوجى ، ولكن تكمن معضلتها في « نحات » روحها الإبداعية ، بما يتضمنه ذلك من انقضاء العصر الذى كانت تفتن فيه العالم فيتبع منهاجها ويعتق طرائقها ، ويتسم خطاها ، ويوليها قياده .

ويعرف شبنجلر الفطرة بأنها الكيان الذى يركب فيه إنسان الثقافات العليا ، الانطباعات المباشرة لمشاعره والشكل الذى يترجم فيه أحاسيسه . وفي التاريخ ، تنشذ نخيلة الإنسان فهم علاقة حياته الذاتية بالعالم القائم أمام ناظره . وعندئذ يتمكن من استغلال معارفه التاريخية

في واقع حياته . والإنسان - بكيانه وحياته - جزء من التاريخ .

فما هو تاريخ العالم ؟

يجيب شبنجلر بأنه عرض منسق للماضي . هو التعبير عن القدرة على الإحساس بالشكل . بيد أنه مهما يكن من أمر التحديد الذي يسبق على الإحساس بالشكل ، لا يبلغ في دقته مبلغ الصورة نفسها . وسنعرض فيما يلي لطائفة مما أجملناه من آراء شبنجلر .

٣ - الحضارة المجرسية

يطالع الباحث في تاريخ الحضارات حقيقة مؤداها أن الحضارة السومرية الأكادية قد زالت عام ١٠٠ ميلادية ، وزالت الحضارتان المصرية والميلينية حوالي عام ٤٠٠ ميلادية .

فبالنسبة للحضارة المصرية والحضارة السومرية الأكادية ؛ يلاحظ أنهما ظلتا قائمتين فترة بدأت بفجر التاريخ وتقدر بخمسة آلاف سنة .

في حين انبثقت الحضارة الميلينية منذ أواخر الألف الثانية قبل الميلاد .

ولما كانت الحضارة الغربية قد ظهرت - وفقاً لرأى شبنجلر - في غضون القرن الحادى عشر الميلادى ؛ ينشأ - من ثم - فراغ في منطقة الشرق الأوسط بين انقضاء الحضارة الميلينية وظهور الحضارة الغربية ، يقدر بسبعائة سنة .

ويقرر شبنجلر أن حضارة مستقلة لها خصائصها المميزة ، انبثقت في منطقة الشرق الأوسط ودعاها « الحضارة المجرسية » . ويذكر أنها ظلت مطمورة إلى أن أمكنه هو - أى شبنجلر - إزاحة التراب عنها .

وقد ظهرت الحضارة المجرسية على مسرح التاريخ داخل نطاق « تشكل كاذب » ..

وتفسير ذلك :

أنه بعد ما فرض الإسكندر الأكبر سيادة الحضارة الميلينية على مصر وجنوب غرب آسيا ، انتهكت أوجه النشاط الاجتماعى والثقافى في هذه المنطقة ، صورة ميلينية لبثت طوال الألف سنة التى أعقبت عصر الإسكندر . ويقرر أن تلك الحضارة قد لبثت منذ البداية حتى النهاية ، قشرة خداعة تحجب عنها الحقيقة الجوهرية عن وجود حضارة جديدة تتكون وتنمو . ويمكن تقصى نمو هذه الحضارة - كما يقول - في تاريخ ردود الفعل الشرقية المتعاقبة ضد المنحى التفكيرى الملىنى ؛ لا على الصعيدين الحربى والسياسى فحسب ، ولكن أكثر ما يكون على الصعيد الثقافى متمثلاً بصفة خاصة في الميدان الدينى بأوسع ما تحمله كلمة الدين من معانى .

وأخيراً ترعرت هذه الحضارة الجديدة - وفقاً لرأى شبنجلر - في المسيحية والإسلام ، لكنها تتضمن اليهودية والزرادشتية .

ونلاحظ على رأى شبنجلر هذا ، أن الزرادشتية قد ظهرت إبان القرن السادس قبل الميلاد . ويمكن رد ظهور اليهودية إلى القسم الأخير من الألف الثانية قبل الميلاد .

وإذا تجاوزنا عن هذه الملاحظة ؛ نجد شبنجلر يضع أصبعه على طائفة من الحقائق التاريخية الهامة التى لا شبهة في صحتها :

فأولاً : لا مزية في حدوث سلسلة من الانتفاضات الشرقية ضد السيادة الفكرية والسياسية الميلينية . وقد توجت هذه الانتفاضات بتحول العالم الملىنى نفسه إلى المسيحية ، ثم تحول نصف العالم المسيحى - بعد ذلك - إلى الإسلام .

ثانياً : حقيقة أن المسيحية والمقائد الدينية الشرقية الأخرى التى نافستها في ميدان التبشير الدينى في العالم الملىنى ، قد تبذرت أمام أتباع الحضارة الميلينية في ثوب

الخداع (واحدًا من أجل آرائه . فانها تلقى ضوءاً على العلاقة بين حضارة تابعة والمجتمع الذى استجلبها إلى ميدانه :

وتفسير ذلك :

عندما تتفاعل حضارتان الواحدة مع الأخرى : قد يكون التقاؤهما على منزلة غير منتظمة . إذ قد تكون إحداهما - وقت التلاقى - أقوى من الأخرى التى قد تكون بدورها ذات طاقة أعظم ابتداءً . وفى ظل هذا الموقف ، تجبر الحضارة الأعظم ابتداءً على موافقة نفسها - ظاهرياً - مع الحضارة الأقوى فى تشكيلها الثقافى . مثلها فى ذلك ، مثل السرطان البحرى الذى يشكل نفسه فى قوقعة ليست قوقعته الأصلية .

بيد أن الباحث ينزلق إلى الضلال إن أخذ بالمظاهر على علائها . إذ يجب عليه - كما يقول شبنجلر - أن يتطلع إلى ما تحت السطح ، ويبحث ما يقع تحت المظاهر وأن ينظر بعين الاهتمام إلى الفارق بين الاثنين .

ويستعين شبنجلر بفكرة « التشكال » فى محاولته الإبانة عن الصورة التى يتخذها - منذ بداية العصر المسيحى - تاريخ حضارة فى العالم القديم ، تقع غرب الهند . فان توسع الحضارة اليونانية شرقاً وجنوباً إبان عصر الإسكندر الأكبر وبعده ، قد وضع « تليسة » - سياسية وثقافية وجمالية - على جنوب غرب آسيا وعلى مصر . وتبعاً لذلك ، اضطرت الحضارة المحوسية (وهى حضارة نشأت وفقاً لافتراضه فى بداية العصر المسيحى) اضطرت - خلال القرون الأولى من وجودها - إلى حجب نفسها بوساطة التنكر فى زى يونانى . ولم تفصح عن حقيقتها إلا فى مرحلة تالية . وذلك وقتها استطاعت تجميع قوة كافية مكنتها من اختراق القشرة اليونانية . بيد أن عين الباحث الفاحصة فى قدرتها أن تستشف وجودها تحت السطح ، منذ لحظة وجودها تحت سطح الأرض إبان الفصل الأول من تاريخها .

هلىنى . لكن هذا الرداء الجذاب كان يخفى وراءه جسماً غريباً عن الهلينية ، بحيث أن اعتناق المسيحية كان يعنى فى الواقع تحلل الحضارة الهلينية .

ثالثاً : انبثت فى الواقع شىء جديد فى جنوب غرب آسيا عقب بداية العصر المسيحى . إذ أصبحت اللهجة الشرقية للغة الآرامية ، واسطة أدبية لأديان جنوب غرب آسيا الثلاثة : اليهودية (فى جناحها البابلى) والمسيحية ، والصابئة .

فهل تشير هذه الدلائل إلى وجود حياة جديدة فى المنطقة فى ظل السيادة الهلينية ، مما يؤيد فرض شبنجلر ؟ أجاب المؤرخ كريستوفر داوسون Christopher Dawson (صفحة ٣٨٢ من كتابه The Dynamics of World History) عن هذا السؤال ناقداً نظرية شبنجلر بقوله « إن العناصر الطريفة فى الحضارة الهلينية الأكثر حداثة ، يتأتى ردها بالتأكيد إلى تأثيرات شرقية لكن هذه التأثيرات لم تأت من الطاقات المنبعثة من شعب جديد ، فانها وفدت من شعوب أقدم ، يعتبر تقلبها الثقافى أقدم من ارتقاء الهلنيين » . ويقول بموضع آخر « إن الأناجيل المسيحية - فى صورتها الأولى - تنتمى إلى المرحلة الأخيرة للثقافة اليهودية الآرامية ، أعظم مما تنتمى للهلينية » .

وللعقيدة الزرادشتية إبان العصر المسيحى ، مقدمات يمكن إرجاعها إلى بداية القرن السادس قبل الميلاد ، على الأقل . وحقاً ، فان جميع العناصر الأساسية التى استخدمها شبنجلر لصياغة فكرة « الحضارة المحوسية » ترابط مع الحضارتين السورية والإيرانية . وهذا ما يقره جميع المؤرخين وتعرف به الجامعات التى أدمجها شبنجلر فى نطاق ما دعاه بـ « الحضارة المحوسية »

٤ - فكرة شبنجلر عن التشكال

تعتبر فكرة شبنجلر عما أسماه بـ « التشكال » Pseudomorphosis (ويقصد بها التكوين الثقافى

٥ - مقتطفات من كتاب « تداعي الغرب » ،

١ - مصر والعالم القديم :

تبدأ حوالى عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد - فى مصر
وبابل - حياة عقيدتين دينيتين عظيمتين . ففى إبان
عصر الأسرة الخامسة المصرية (٢٤٥٠ - ٢٣٢٠ قبل
الميلاد) التى أعقبت عصر بناء الأهرام العظام ، ذوت
عقيدة « حورس - الصقر » التى كان الاعتقاد بأن
روحه تستقر فى شخص الملك الحاكم . وانتزعت العقائد
المحلية فى زاوية النسيان . ولا يستثنى من ذلك ديانة
« نحت » التى كان مركزها مدينة هرموبوليس
(الأشمونين - قرب ملوى) . وتبدت عقيدة الشمس
متمثلة فى رع . وقد دأب كل ملك على إقامة هيكل
لرع فى الجانب الغربى من قصره ، إلى جانب المعبد
الملحق بمدفنه . وكانت تصور بالمدفن ، حياة الملك
الرمزية من وقت ولادته حتى ساعة دفنه . أما هيكل
الإله ، فهو رمز الطبيعة الأبدية العظيمة . فكان الزمان
والمكان والوجود والقدر والعلة ، تنتصب جميعها وجهاً
لوجه فى هذا الصرح الضخم المزدوج الذى لا نظير له
فى أى بناء فى العالم . ويصل إلى كل منهما طريق مغطى .
وبينما يصاحب الطريق الموصل إلى قدس « رع » نقوش
بارزة تصور سلطان الإله الشنخس على عالمى النبات
والحيوان وسيطرته على تغيرات الفصول ، فليس ثمة
صنم للرب ولا معبد ، لكن يوجد فحسب مديح من
المرمر يزين الشرفة الضخمة . ويتقدم الفرعون داخلاً من
الظلام ويقف على مكان مرتفع لتحية الإله العظيم
الصاعد إلى كبد السماء فى الشرق . فلم يعد الفرعون هو
تجسد الربوبية ، وليس هو ابن الإله - وفقاً للاهوت
الدولة الوسطى . ورغماً عن جميع ألوان المجد الماضية ،
يقف الفرعون أمام الرب ، صغيراً ضئيلاً تحول إلى
 مجرد خادم للاله .

وما الحضارة التى دعاها شبنجلر بـ « المحورية »
إلا الحضارة السورية . وأن مقاومة الثقافة الهلينية قد
تبدت فى انبعاث مذهبين دينيين يخالفان الأرثوذكسية
اليونانية والكاثوليكية الغربية ، وهما

١ - المينوفستية : وهى المذهب القائل بالطبيعة
الواحدة للسيد المسيح (الطبيعة الإلهية) .

٢ - النسطورية : وهى المذهب الذى ينكر ألوهية
السيد المسيح والسيدة مريم ، لكنه يؤله الكلمة .

لكن الضربة القاضية التى كالتها الثقافة الشرقية
للتقافة اليونانية ، تجلت فى انبعاث الإسلام الذى قضى
على الإمبراطورية الرومانية فى الشرق الأوسط . فكان
أن انحصر نفوذ الحضارة اليونانية وعجز الفكر اليونانى
عن التأثير فى الفكر الإسلامى إلا بمقدار . هذا وقد
تم تلاقى الثقافتين الإسلامية واليونانية ، سلمياً .

وتؤيد أحداث التاريخ فكرة شبنجلر عن التشكال
ونذكر فى هذا الصدد مثالين :

الأول : أن اللغة العربية قد نقلت إلى جوهر الفكر
الفارسى . فكان الظن أن العربية تحمل مكان الفارسية .
لكن الفارسية قد استمدت من التراث العربى طاقة
مكنتها من استعادة شبابها المفقود ، فأصبحت لغة آداب
زاجمت العربية فى العالم الإيرانى . وتأييد لانبعاث الثقافة
الإيرانية فى ثوب جديد فى فرض الشاه إسماعيل الصفوى
مذهب الشيعة الإثنى عشرى على رعاياه . فبات
للفارسيين مذهب دينى مميز بالإضافة إلى لغة خاصة .
وهذا ما لم يتح لفارس من قبل ؛ منذ تحول الفارسيين
من الزرادشتية إلى الإسلام ، بعد انقضاء عصر الدولة
الساسانية .

الثانى : على الرغم من إعتراف سكان أميركا
اللاتينية الكاثوليكية ؛ إلا أنه يشاهد فى جواتيمالا ومدينة
المكسيك ، روح وأساليب العقيدة الدينية السابقة للمسيحية .

ولكن في صورة « بتاح » ، وكان يعتبر في متف المبدأ الرئيسي للخلق .
وما حدث بمصر ؛ حدث نظيره تماماً في عصر
يوستيان وشارل الخامس . وذلك وقتاً حققت روح
المدينة تفوقها على روح الأرض . وهكذا ؛ تكاملت
ذاتية العقيدة وباتت موضع فحص العقل ، ومن ثم
إنبعثت الفلسفة .

وإن الدولة الوسطى المصرية لأقل أهمية — من
الناحية العقائدية — من الدولة القديمة . ومنذ عام ١٥٠٠
قبل الميلاد إنبعثت ثلاثة أديان تاريخية :

الأول : الديانة القيدية في البنجاب .
الثاني : الديانة الصيفية الأولى على النهر الأصفر
الثالث : الديانة القديمة في شمال بحر إيجة .

ويصعب علينا أن نحزر تفاصيل العقيدة الدينية
البداية العتيقة . ومناطق الفكرة الطريفة المتصلة بالربوبية
— وهي ما كانت للتل الأعلى لهذه الثقافة — الجسم
البشرى الذى يشكل على صورة بطل يقف وسطاً بين
الإنسان والإله .

وأجدر بنا أن نضع جانباً ملاحم البطولة والطقوس
الدينية الشعبية ، حتى يغلو في مكنتنا — إلى حد ما —
تعيين أبعاد هذه العقيدة القديمة . ويتضح من الاستقرار
أن الدين العتيق يحظى بوحدة داخلية . فإن أساطير القرن
الحادى عشر قبل الميلاد المتصلة بفكرة إزهار النبات في
الربيع ، تذكرنا مآسها القدسية بالأساطير الحديثة عن
موت « بالدور » و « فرانسيس » .

وتقع فترة الديانة الصيفية بين عامى ١٣٠٠ و ١١٠٠
قبل الميلاد ، وتشمل قيام أسرة تشو Chou . ويجب
بذلك أقصى قدر من العناية في دراستها بسبب ما يبدو
على المفكرين الصينيين (من نوع كنفوشوس ولاوتزى)
من عمق وتعال . ويبدو من الخطورة بمكان عظيم ،
محاولة إصدار حكم — مهما يكن من أمره — عن

وليت معتقدات الفلاح — خارج هذا المجال —
كما كانت عليه منذ الأزل ، لا تتغير ولا تتحول . لكن
في حين كان هناك فصل جليل من التاريخ الدينى ينطلق
في المدن فوق رأسه ، طفق هو يتعبد إلى الأرباب ذوات
لرؤوس الحيوانية ، إلى أن خل عصر الأسرة السادسة
والعشرين ، فتبوت عقيدة الفلاح مكان الصدارة في
معتك المعتقدات الدينية .

يبد أن ثمة فئة تؤدي — في تردد بالغ — دورها
التاريخى تجاه غيرها . إذ كان يوجد فوق ديانة الريف
البداية ، ديانة شعبية كذلك ؛ تلك هى ديانة صغار
الخلق المتوارين في المدن والأقاليم . فكلما بزغت ثقافة
— مثلاً حدث إبان عصر الدولة الوسطى المصرية والعصر
البرهمى الهندى والعصر السابق لسقراط في اليونان والسابق
لكنفوشوس في الصين والعصر الباروكى في أوروبا —
كلما ضاقت دائرة أولئك الذين يستحوزون على الحقائق
الفاصلة لعصرهم ، بحسبانها الحقيقة ؛ وليست مجرد اسم
وصوت :

فكم من الذين عاشوا مع سقراط وأوغسطين
وباسكال قد فهموهم ؟

فالدين — مثل كل شىء آخر — ينتصب كهرم
بشرى يستيق . كلما ارتفع إلى أعلى ، حتى يصل في
النهاية ذروة الثقافة فيغدو كاملاً ، ثم يأخذ في التداعى
شيئاً فشيئاً .

وفي مصر ؛ شامت فترة الإصلاح (في نهاية الدولة
القديمة) وحدانية أسانها الشمس . وهى وحدانية
شيدت دعائمها لتصبح عقيدة خاصة بالمتقين . أما
الفلاحون والدعاة فقد لبثوا عاكفين على عبادة الأرباب
والربات ذوات الرؤوس الحيوانية ، باعتبارها تجسيدات
— أو خدم — لـ « رع » الإله الواحد . وتضمنت عبادة
« رع » الاهتمام بدراسة الكون . وفي متف أسفر الجدال
اللاهوتى عن تحوير عقيدة بتاح لتتسجم مع عقيدة « رع »

وجود قسط - أى قسط - من الروحانية في الديانة الصينية . ورغماً عن ذلك ، فلا بد وأن تكون مثل هذه الروحانية وهذه الأساطير قد وجدت وقتاً ما . ولن تزودنا المدارس الفلسفية المفرقة في إنجازاتها العقلية والتي ترعرعت في المدن الكبرى ، لن تزودنا بشيء ذي قيمة . ومع ذلك ؛ تعامل الخاتمة الكنفوشوسية عن الديانة الصينية كما لو كانت بدايتها . وذلك إذا لم نذهب أبعد من ذلك فنصف حركة التوفيق بين المذاهب الدينية إبان عصر أسرة « هان » بأنها « ديانة الصين » .

وعند الصينيين ؛ كانت السماء والأرض نصفين للكون ، غير متعارضين ، وكل منهما إنعكاس لصورة الآخر . ولا نجد في هذه الصورة : الثنائية المخوسية ، ولا وحدانية القدرة العاملة . لكنها عبارة عن مبدئين هما « اليانج » و « الين » : يفهمان على أساس الدورية أكثر مما يفهمان على كونهما قطبين . وتأسيساً على هذه الفكرة ؛ تضم جوانح الإنسان نفسين :

الأولى : الـ « كوي » Kwei وهذا اصطلاح يعادل « الين » . وينتمي إلى الأرض . فهو مظلم بارد يتحلل مع الجسم ، ويرمز إلى الناحية السلبية في الحياة .
الثاني : هي الـ « سين » Sen أى « اليانج » . وتنتمي إلى السماء فهي مضيئة ودائمة ، ويرمز الاصطلاح إلى الناحية الإيجابية في الحياة .

ويتفرع عن كل من « الين » و « اليانج » حشد من المظاهر توجد خارج متناول الإنسان . فأنمة فيالق من الأرواح يحفل بها الماء والهواء والأرض ، يحركها جميعها « الين » و « اليانج » . وما حياة الطبيعة والإنسان - في الحقيقة - إلا نتاج هاتين الوحدتين الأساسيتين . لكن يتركز جميع هذا في كلمة أساسية واحدة هي الـ « تاو » Tao . وأن الصراع بين « اليانج » و « الين » في الإنسان هو « تاو » (أى طريق) حياته . وأن سداة ولحمة ضروب النفس هي « تاو » الطبيعة . ويحوز العالم الـ « تاو » نظراً لحيازته كل من : النبض

والإيقاع والدورية . ويمتلك العالم التوتر « لى » Li نظراً لمعرفته الـ « تاو » . ومن التاو تستخلص النسب الثابتة ليستخدمها العالم في مستقبل أيامه . وأن : الزمن ، القدر ، الاتجاه ، العنصر ، التاريخ ... هذه كلها - إن أخذت في الاعتبار مع رؤيا العصور « تشو » Chou الأولى - تقع في نطاق كلمة « تاو » . فينتمى إليها طريق الفرعون عبر الممشى المظلم الذى يقوده إلى قدس الأقداس . لكن رغم ما تقدم ؛ تنأى الـ « تاو » عن أية فكرة تتعلق باخضاع الطبيعة .

٢- اليهودية :

كان أزهر عصور اليهودية ، فترة تقع خلال الخمسمائة سنة الأولى من العصر المسيحى . فلقد انتشر أتباعها جغرافياً من إسبانيا إلى شانتونج . هذا هو عصر الإمارة اليهودية وزمن ازدهار الطاقات الدينية المبدعة . فمن المعروف جيداً ؛ أن اليهود كانوا في تلك الأيام : زراعاً وصناعاً وساكناً مدن صغيرة . وكانت الأعمال التجارية في أيدي المصريين واليونانيين والرومانين أى أعضاء العالم القديم .

لكن انبعث حوالى عام ١٠٠٠ ميلادية موقف جديد كل الجدة . إذ ألقى الجانب الغربى من الجماعة اليهودية نفسه - فجأة - في خضم الحضارة الغربية الفتية . وكان اليهود - مثل البارسيين والبيزنطيين والمسلمين - قد تحضروا وتمازجوا مع غيرهم من الناس ، في حين كان العالم الألمانى الرومانى يعيش فى الأرياف . ووقتاً أصبح اليهود زراعاً ، كانت شعوب أوروبا الغربية ما تزال على حالتها البدائية . فانبعثت روح الكراهية والازدراء بين الفريقين ؛ ولم يكن مبعثها التمييز العنصرى ولكن التفاوت في طور الثقافة . فاندفعت الجماعة اليهودية في جميع اللساكر والمدن الريفية ، إلى تشييد أحيائها الشعبية الكبيرة « الغيتو » Ghettos وكانت المدن اليهودية - من الناحية الثقافية والعمرانية - أكثر

العالم ، فأصبح اليهود في كل أمة يعيشون بين ظهراني الأمة — أية أمة — لكنهم منفصلون عنها في كل شيء ولا يربطهم بالمجتمع الذي يعيشون بين ظهرانيه ، إلا المصلحة المادية المحددة ، وهي رابطة سرعان ما تتحلل وقتما يبدو للجماعة اليهودية عدم جدواها لها .

٣- النظرية السياسية :

ليست النظرية السياسية الاجتماعية إلا واحدة من قواعد السياسات الحزبية ، لكنها قاعدة ضرورية . فان النسيلة المتشعبة التي تمتد من روسو إلى ماركس ، لها طراز يجافها ويتمثل في فريق السوفسطائيين القدماء لغاية أفلاطون وزيانو Zeno .

ذلك في حالة العالم الغربي ؛ أما في حالة الصين ، فيجب الاتجاه إلى الأدبيات الكنفوشوسية والتاوية لاستخلاص المذاهب التي تناظر المذاهب الغربية . ويكفي لإيراد اسم « موه-تي » Moh-ti الاشتراكي النزعة .

وفي المصنفات الأدبية البيزنطية والعربية التي ظهرت خلال العصر العباسي ، يتبين أن الاتجاهات الراديكالية وإن تشعبت بالآراء الدينية ، فقد كان لها تأثير كبير في المنحى التفكيرى ، وكانت قوى دافعة في جميع أزمان القرن التاسع . وهذه القوى الدافعة كانت قائمة في مصر والهند من قديم ، وهذا ما أبدته الأحداث في عصر المكسوس وفي عصر البوذا .

وسواء أكانت هذه المذاهب « قديمة » أو « خداعة » فيجب أن نكرر القول مؤكدين بأن هذا الأمر لا معنى له للتاريخ السياسى . فن قبيل المثال ؛ تنتمى الماركسية إلى مجال الحوار الأكاديمي والمجادلات العامة حيث يشترك فيها كل فرد ، وهو يعتبر نفسه دائماً مصيباً بينما يعتبر مخالفه غفلاً مارقاً عن العقيدة . وأنتا لنجدنا أنفسنا في الوقت الحاضر في عصر نتق فيه ثقة لانهائية بعضمة العقل ، وأصبحت فيه الآراء العامة الكبرى :

تقلماً من المدن القوطية . بنحو ألف سنة . وهذا مماثل ما كانت عليه الحال أيام السيد المسيح ، وقتما كانت المدن الرومانية تقف متشعبة وسط القرى اليهودية المتناثرة على شواطئ بحيرة طبرية .

وكانت هذه الأمم الفتية تلتصق بالتربة وترتبط بفكرة أرض الوطن . بينما أن الجماعة اليهودية محرومة من الأرض ، لكن كان ثمة شيء يشد أعضائها بعضها إلى البعض الآخر ؛ شيء لا يتمثل في التنظيم الحازم ، ولكن مناطه دافع ميتافيزيقى إلى أبعد الحدود . وبدأ هذا الدافع لأعضاء الجماعة اليهودية كشيء لا يدرك وهو أقرب أن يكون طيفاً ، أو بالأحرى هو معنى من المعاني . وفي هذه الفترة نشأت أسطورة « اليهودى الثائه » .

ولقد فقدت — تماماً — يهودية الجماعة الأوروبية الغربية صلتها بالأرض الطلقة ، بينما احتفظت بصلتها بها في الأندلس الإسلامية . فلم يعد في أوروبا الغربية يهود مزارعون . على أن الحى اليهودى « الغيتو » كان شظية من مدينة كبيرة ، لكنها شظية تحفل بالبؤس ، انقسم سكانها شيعاً ، فكان منهم النبلاء كالبراهمة في العقيدة الهندية كما كان منهم حثالة كالمثبوزدين سواء بسواء .

وجدير بالذكر ؛ أن تكالب اليهود على القبض على ناصية شئون المال والأعمال ليس ظاهرة مختصون وحدهم بها دون سائر أجناس العالم ، فان البارسين يقومون في الهند بالدور الذى يؤديه اليهود في العالم الأوروبى الأمريكى ، ويتولاه اليونانيون والأرمن في جنوب أوروبا . كما أن الصينيين في جنوب شرق آسيا وفي كاليفورنيا والهنود في أفريقيا الشرقية ، هدف عداء السكان الأصليين بسبب استفحال نشاطهم الاقتصادى ، وهو شعور يعانیه اليهود وأصبح يدعى بـ « مناهضة السامية » . لكن لليهودية طابع آخر هـ العنصر والدين والتطور التاريخى ، مما طبع اليهودية بطابع خاص غدا علماً عليها وبات موضع كراهية بقية

الحرية ، العدالة ، الإنسانية ، التقدم ، ذات حرمة مقدسة . وإن النظريات الكبرى قد غدت كتباً مقدسة . ولا تستند قوتها على الاقتناع عن طريق استخدام المقدمات المنطقية . ذلك لأن جمهرة الحزب في أى بلد من البلاد ، لا تحوز الطاقة على النقد وتخلو من ذلك الفريق الذى في وسعه قيادة البقية قيادة ناجحة . لكن الجمهرة تسير وراء زعامة الحزب بدافع من العبارات المعسولة . وتنتقد الجمهرة وراء هذه الكلمات فتشهد في سبيلها عند الاقتضاء وتلقى بنفسها في غيابات السجن ويرسل بها إلى المنفى وهى سعيدة . ومن ثم تعتبر وثائق سياسية مثل « العقد الاجتماعى » و « البيان الشيوعى » محرّكين على أقصى قدر من القوة في أيدي رجال أقوياء الشكينة ، أصبحوا بمسكون بمقالبد الحزب بين أيديهم وفى وسعهم تكيف معتقدات الجماهير الخاضعة لتأثيراتهم واستخدامها لبلوغ أهدافهم . على أنه نادراً ما تمتد - امتداداً زمنياً - قوة هذه المثل العليا المخرّدة أبعد من فترة قرنين من الزمان . ولا تلوح نهايتها بسبب ظهور فسادها ، ولكن بفعل

ضجر الجماهير . والشعور بالضجر هو الذى قضى على آراء روسو منذ أمد ، وهو الذى سيقضى على ماركس قريباً . ذلك لأن الناس لا يهجرون هذه النظرية أو تلك ، لكنهم يبدون الإيمان بنظرية من أى نوع ويتخلون معها عن التفاؤل المشوب بالعاطفة الذى اتسم به منحنى القرن الثامن عشر التفكيرى . إذ دأب مفكرو هذا العصر على تصور أن تطبيق الأفكار يقود إلى تحسين الحقائق غير المرضية . وأن أفلاطون وأرسطو ومعاصريهما عندما تولوا تحديد وتوليف الأنواع المختلفة من التنظيم القديم للحصول على نتيجة جميلة وحكيمة ، استجاب العالم بأسره وسعى أفلاطون نفسه إلى تغيير مجرى حياة « سيراكوز » وفقاً لـ « وصفة » أبديولوجية . فكان الخراب مصير المدينة .

ويبدو لي بالمثل ، أن تجربة فلسفية من هذا النوع هى التى أخلّت باستقرار أمور الولايات المتحدة الجنوبية ودفعتها إلى أخضار استعمار دولة « تسين » لها . كما أن المتعصبين اليقينية الذين نادوا بمبادئ الثورة الفرنسية عن الحرية والمساواة والإخاء قد ألقوا بفرنسا بين برائن حكومة الإدارة وما تلاها .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول بالتعريف والتجليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

الحرب والسلام لليوتولستوى

بقلم الأستاذ على أدهم

وفيات الأعيان لابن خلكان

بقلم الدكتور أحمد محمد الحوفى

مغامرات الأفكار لوائتهد

بقلم الدكتور محمود زيدان

سيجصريد لجان چيروودو

بقلم الدكتور كمال فريد

عن الحرب لكلاوز فترز

بقلم الدكتور حسين فوزى النجار

المجلد الثالث

٩

أحرب والسلام لليوتولستوى

بهتم
الأستاذ على أدهم

من الحوادث الهامة في القرن التاسع عشر التي
لفتت الأنظار ظهور الأدب الروسى وبلوغه مكانة
سامية ملحوظة بين الآداب العالمية ، وبرز الكتاب
الروسيين في طليعة الكتاب العالميين ذوى الشهرة
الواسعة ، والمشهود لهم بالتفوق والامتياز .

وفي النصف الأول من ذلك القرن لم يكن الأدب
الروسى معروفاً في غرب أوروبا ، وقد وصف
الروسيين حينذاك أديب واسع الاطلاع مثل توماس
كارلايل بقوله عنهم « الروسيون العظماء الصامتون الذين
لم يعبروا بعد عن أنفسهم في آثار أدبية » ولكن لم يمض
على هذه القالة أكثر من ثلاثين سنة حتى صار الأدب
الروسى معروف المكانة بعيد الأثر في حياة أوروبا
الثقافية .

والواقع أن وثبة الأدب الروسى تشبه من بعض
الوجوه النهضة الأدبية التي حدثت في غرب أوروبا في

عصر الإحياء ، ففي القرنين الخامس عشر الميلادى
والسادس عشر تأثرت أوروبا بالأدب اليونانى والأدب
الرومانى ، ولكنها في الوقت نفسه كان لها أسلوبها
الخاص في الحياة وأفكارها واتجاهاتها التي تختلف عن
أفكار الأمم القديمة واتجاهاتها ، ولذلك لم يقف

الأوروبيون من الأدب اليونانى والأدب الرومانى موقف
المقلدين الخاضعين على فرط إعجابهم بنماذج الأدبيين
العظميين ، وإنما استوحوا الآيات الفنية في الأدب
اليونانى والرومانى لتكون لهم باعداً على الابتكار والتجديد
في الأدب والفن ، وشيء من هذا القبيل حدث في
روسيا ، فقد وجد الروسيون في أدب غرب أوروبا
— سواء الأدب الإنجليزى أو الأدب الفرنسى أو
الأدب الألمانى — حافزاً على الابتكار وشق الطريق
في عالم التجديد ، وذلك لأن الروسيين كان لهم من
فرديتهم المتميزة وملابسات حياتهم الخاصة وأحوالهم
السياسية والاجتماعية ما ينأى بهم عن مجرد المحاكاة ،
ويدفعهم دفعا إلى التعبير عن أنفسهم وتوصيف أحوال
بيئتهم ، واستطاع بذلك الأدب الروسى أن يرد الجميل
للأدب الغربى مضاعفاً ، وأثر الكتاب الروسيون في
الآداب الغربية تأثيراً واضحاً غير منكور .

وقد اشتهرت الرواية السيكلوجية في النصف
الثانى من القرن التاسع عشر ، وفي هذا اللون من ألوان
الأدب الروائى بوجه خاص أظهر الروائيون الروسيون
براعة متقطعة النظير ، وكشفوا الكثير من مغيبات
الوعى الإنسانى ومستكنات الضمير ، وساعدهم على

والعطاء في تاريخ الأمم ، سواء تاريخها السياسي أو الأدبي ، لا يجيئون فرادى ، وقد كان تولستوى قمة عالية بين كتاب بعضهم يطاولونه ويقتربون من مستواه مثل دوستوفسكى وتورجنيف وبعضهم يجرون في حلبته وإن لم يبلغوا مكانته .

وقد ولد تولستوى في ٢٨ أغسطس سنة ١٨٢٨ في قرية ياسنايا بوليانا القريبة من مدينة تولا على الطريق القديم الموصل إلى مدينة كييف ، وكان والداه الكونت نيقولا تولستوى والأميرة مارى فولكونسكى ، وكلاهما من أبناء الأسر الروسية المعروفة ، وقد لعبت أسرة تولستوى دوراً هاماً في تاريخ روسيا السياسي ، وكان لجده بطرس - وهو أول من نال لقب كونت من أفراد الأسرة - مشاركة في مقتل الكسيس ابن بطرس الأكبر ، وقد عين رئيساً للشرطة السرية وحاز ثقة الإمبراطورة كاترين الأولى ، ولما اعتلى العرش بطرس الثانى ابن الكسيس القاتل فقد الكونت تولستوى مكانته العالية ، ولما كان في تلك الفترة متقدماً في السن فقد آوى إلى دير سولفتسكى الواقع على البحر الأبيض في شمال روسيا ، وهناك وافته منيته ، وجردت الأسرة من لقبها حيناً من الزمن ولكن في أثناء حكم الإمبراطورة إليزابيث ابنة بطرس الأكبر أعيد إليها اللقب .

والدة تولستوى الأميرة مارى فولكونسكى كذلك من أسرة سامية المقام ، وكثيرون من أقاربها كانوا من قواد روسيا العظام .

والد تولستوى - نيقولا تولستوى - حضر الحملات الحربية والغزوات في سنة ١٨١٣ وسنة ١٨١٤ ووقع أسيراً في يد الفرنسيين ، وأطلق سراحه حينما دخلت جيوش الحلفاء باريس سنة ١٨١٥ ، وقد صور لنا تولستوى عدداً من أقاربه في رواية الحرب والسلام ، فنيقولا روستوف في تلك الرواية هو والده ، والأميرة ماريا بولكونسكى هى والدته ، وكانت شخصيتها الحقيقية كما بدت في الرواية شخصية امرأة

ذلك تلك الصراحة البريئة التى امتاز بها الروسيون وتحريمهم الصديق في وصف ما يخالج نفوسهم ، ويطوف بأفكارهم ، ويعمل بعض النقاد ذلك غلوة الحياة الروسية من كثير من التقاليد التى أوجدتها في أمم غرب أوروبا حضاراتهم المعقدة ، والكتاب الروسيون يتحدثون بصراحة تكاد تشبه صراحة الأطفال الناشئين ، ولكن هذه الصراحة مقترنة بذكاء لماع وقدرة فائقة على سبر أعماق النفوس ، ويبدو ذلك واضحاً في كبار ممثلى الأدب الروسى مثل تولستوى ودستوفسكى وتورجنيف وغيرهم ، وتولستوى ودستوفسكى بوجه خاص لا يكادان يخفيان شيئاً ، بل يذكران كل ما يحول غواظهما ويتراءى لهما في صراحة تروع القارئ ولكنها تستميل القلب وتأسر اللب ، ولا خلاف في أن الصديق والصراحة والإخلاص هى الصفات الأساسية في الأدب العظيم ، وإن كان يتفاوت نصيب آداب الأمم منها تبعاً لأحوالها الاجتماعية ونظمها السياسية ومثلها العليا الأخلاقية ، وعند تولستوى أن تحرى الحق والتزام الصديق هما أساس الأخلاق وأصل الفضيلة ولا شيء يثير نغمته ويؤذى شعوره مثل الكتمان ومحاولة الإخفاء ، وهما في رأيه دعامة الرذيلة وسندها .

ومن الصفات الباهرة المؤثرة التى اشتهر بها الأدب الروسى قوة العطف ، وربما كان للظروف السياسية التى عاش فيها الروسيون أمداً طويلاً أثر قوى في هذا العطف المتفجر الذى تحفل به طرائف الأدب الروسى ، وروسيا من الدول العظيمة التى عانت الكثير من سوء الحكم وفساده ، وشقيت من قسوة حكامها وعنقهم بها وقد ساعد الظلم والطغيان الذى تعرضت له روسيا على جعل الكتاب الروسين يتحدثون إلى أعماق الشقاء الإنسانى ، ويعرفون مآسى البشرية التى تستدعى العطف وتستوجب الرحمة ، والأمم كالأفراد تريد لها التجارب المرة التى تمر بها علماً بماضى النفس الإنسانية ، وتوسع دائرة عطفها وتجارها .

خليلة القدر ، نبيلة المزرع ، مطبوعة على التدين ، ولم يكن عمر تولستوى قد تجاوز عاماً ونصف عام حينما توفيت والدته ، وقد استطاع أن يتصور شخصيتها ويقف على شريف سيرتها مما سمعه عنها من أقاربه الأدينين .

ومات والده وهو في التاسعة من عمره ، وقد تركه وأخوته الثلاثة وأخته في وصاية شقيقته ، ولكن التي تولت الإشراف على تربيتهم سيدة تمت إلى الأسرة بصلة القرابة البعيدة وهي السيدة تاتيانا يرجولسكى وكانوا يدعونها بالعمة ، وكانت في شبابه قد أحبت الكونت يقولون تولستوى وبأدفا حباً بحب ، ولكنها ضحت بحبها له لتمهد له السبيل إلى الزواج بوارثة غنية وهي الأميرة ماري فولكنسكى ، وبعد الزواج ظلت على صلة وثيقة بأسرة الكونت ، واكتسبت مودة زوجته ، ولما ماتت زوجة الكونت أراد أن يزوج تاتيانا ولكنها أبى ذلك خشية أن تفسد تلك العلاقة الطيبة التي ربطتها بزوجه المتوفاة وأطفالها ، وكانت هذه السيدة مثالا للخلق الكريم والسجيا الحميدة ، وقد أسبغت عطفها على الأطفال وفياتهم ظل رعايتها ، وقامت من ليو مقام الوالدة العطوف التي لم يعرفها والوالد البر الذي سرعان ما فقده ، وكانت مصدر سعادته في طفولته ، وقد اغترف هو نفسه بأنها صاحبة الفضل الأكبر في تكوينه الأخلاقى ، قال عنها « كان للعممة تاتيانا أعظم تأثير في حياتي ، فهي التي علمتني وأنا في مدارج الطفولة الفرح الأخلاقى بالحب ، وهي لم توح إلى الحب بالكلام وإنما أوحته إلى بكيانها جميعه ، وقد رأيت كيف كانت سعيدة بالحب وشعرت بذلك ، وعرفت فرحة الحب ، وكان هذا أول درس تعلمته ، وكان الدرس الثاني الذي تعلمته منها هو جمال الحياة المادنة المطمئنة المتوخدة » .

وكان لكل واحد من الإخوة الأربعة شخصيته القوية ، وكان ليو شديد الحب لأفراد أسرته وكان

مختص أخاه يقولوا - الذي كان يكبره بست سنوات - بالنصيب الأوفر من حبه وعطفه ، وكان لأخيه يقولوا مواهب سامية ، وكان ليو نفسه يعتقد ويؤكد أن أخاه بقوته في المواهب والقدرة الفنية ، وكانت العممة تاتيانا شديدة التدين تحسن إلى الرهبان والراهبات وتر الفقراء وأبناء السبيل ، وفي مثل هذا الجو الشعري الدينى نشأ ليو تولستوى ، وغير عجب من تولستوى الذى قضى طفولته في مثل هذا الجو أن يعود إلى الدين بعد أن غربت شمس الشباب وتمرس بتجارب الحياة ، وبعد أن جرد الدين من الخرافات العالقة به والتقاليد الزائفة التي تحجب نوره وتخفى جوهره .

وقد التحق الأخوة بجامعة قازان ، واختار ليو كلية اللغات الشرقية ليعد نفسه للسلك الدبلوماسى ، ثم حاول دراسة القانون وغيرها من الدراسات ، ولكنه لم يثبت على دراسة واحدة ولم يوفق في الدراسات التي حاولها وترك الجامعة ناقماً مترماً ، وعاد أدراجه إلى ياستايا بوليانا عاقد العزم على أن يهب حياته للمزارعين وقد وصف لنا تولستوى في كتابه « أحد ملاك الأرض » تجارب بطل القصة نيكليدوف وهو يزور المزارعين الذين سألوه المساعدة ، وكيف كانوا يعانون البؤس والشقاء في أكوخهم الحقيرة ، وقد أدرك بطل القصة أن مرد سوء حالة الفلاحين يرجع إلى سوء المعاملة التي يلقيونها من ملاك الأرض وصنائعهم ، فقد كان هؤلاء الملاك لا يتورعون عن خداعهم واستلاب حقوقهم ولكنه في الوقت نفسه لم يمتص الطرف عن عيوب الفلاحين وأخطائهم .

على أنه لم يلبث أن هجر الريف وعاد إلى بروجراد وعاش ملياً عيشة هو وقصيف متغصناً في الشهوات والموتقات معرضاً إلى تحد كبير عن الدراسة ، وقد وصف لنا حياته في تلك الفترة في كتابه المشهور « اعترافاتي » قائلا « أردت مخلصاً أن أكون رجلاً صالحاً فاضلاً ، ولكنى كنت شاباً وكان لى أهواء ،

وقد وقفت وحيداً لا مسعد لى فى طلب الفضيلة ، وكنت كلما حاولت أن أعبر عن نزوع قلبى إلى الحياة الفاضلة بحق أقابل بالازدراء وضحك الزرابة ، ولكن حينما كنت أستسلم لأحط الأهواء كنت أمتدح وأشجع . . ولا أستطيع أن أستعيد ذكريات تلك السنوات دون أن يخالجنى شعور مؤلم بالاستفطاع والتعزز ، وقد قتلت الرجال فى الحرب ، وبارزت الكثيرين لأقضى عليهم وخسرت فى المقامرة ، وأتلفت الأموال التى انزعجها من عرق الفلاحين ، وأنزلت بهم العقوبات القاسية ، ولحوت وعربدت مع النساء الفاجرات وخذعت الناس ولم أتورع عن الكذب والسرقة ، وكل ضروب الفحشاء ، والسكر والعنف والقتل ، ولم أقصر فى اقرار إثم من هذه الآثام ، ولم ينقص ذلك كله من قدرى عند أضرابى ولم ينل من مكانتى .

والمحدث هنا تولستوى الناسك المتشدد الذى يصلى الأحكام الصارمة على حياة اللهو والانحراف فى تلك الفترة من فترات حياته وتجاريه ، وقد علمته هذه التجربة احتقار حياة الطبقة الأرستقراطية القائمة على جنون الأثرة ، ولم يتعرض بعد ذلك للسقوط فى مهاوى الرذيلة مرة أخرى .

وفى أثناء ذلك كان أخوه نيقولا يعمل فى فرقة المدفعية بالقوقاز ، وفى سنة ١٨٥١ عاد إلى مقر الأسرة ورأى إقبال أخيه على اللهو والإسراف فى طلب المتعة ، وخشى عاقبة ذلك ، فحضه على مصاحبته إلى القوقاز .

وقضى تولستوى ثلاث سنوات فى القوقاز ، وأفاد من جمال مناظرها وطيب هوائها ، واستيقظ فى نفسه الشعور الدينى والقوة الخالقة فظهر كتابه عن الطفولة سنة ١٨٥٢ ، وحظى الكتاب باعجاب النقاد الروسين جميعاً ، وقد وصف فيه تولستوى طفولته وصفاً سيكولوجياً بديعاً ، وأمدته حياته فى القوقاز بمواد لكتابته الساحر عن القوقاز ، ويطالع القارئ من صفحات هذا الكتاب مناظر سلاسل الجبال الشامخة التى تتوج

التلوج قممها الشاه ومشاهد الحياة الحرة الطليقة ، ويكاد يستنشق هواء الغابات الفسيحة المترامية ، ويحدثنا تولستوى عن لسان بطل القصة بأن هذه المناظر الرائعة كانت تثير فى نفسه لأول وهلة الشعور بالدهشة والاستغراب ، ولما ألفتها صارت تثير فى نفسه الشعور بالسرور والارتياح حتى صار كل ما يفكر فيه وكل ما يشعر به جليلاً رائعاً مثلها ، ويرجع جانب من ضيقه بالحضارة وتقده لها إلى تلك السنوات التى قضاه فى هذه الخلوات الفيج والحياة الطبيعية البريئة من تعقيدات المدنية .

وغادر تولستوى فى سنة ١٨٥٣ القوقاز إلى شبه جزيرة القرم ، ويسر له أقاربه الحصول على وظيفة فى هيئة أركان حرب القائد الأعلى للجيش ، فوصل إلى سيباستبول فى نوفمبر سنة ١٨٥٤ وتعرض هناك لأخطار محقة ، فقد كان كثيراً ما يتطوع للقيام بمهمات فى غاية الخطورة ، وقد عرف هناك فظائع الحرب ومآسها الدامية وألف كتابه «قصص من سيباستبول» وقد لفت هذا الكتاب نظر القيصر نفسه وذاعت شهرته ووطد مكانة تولستوى الأدبية وقد علمته تجربة الحياة فى سيباستبول احترام الناس العاديين وتقديرهم فقد شاهد بعينه مظاهر البطولة والإقدام والتضحية بالنفس التى أبدأها الجنود فى ظروف قاسية وأحوال سيئة ، ولم يكن ذلك من أجل غاية مادية أو مطمع شخصى وإنما كان ذلك فى سبيل مثل أعلى للوطنية ، وقد وصف تولستوى فى هذا الكتاب سيكولوجية الحرب أروع وصف وأصدق ، والأحوال النفسية المختلفة التى يمر بها الجند المحاربون والصدقات النبيلة السريعة التى تنشأ بين الرجال المعرضين للموت فى كل لحظة واستشعار الغبطة فى القدرة على احتمال المتاعب التى تحتاج إلى أكثر مما فى طوق البشر ، ويمكن أن نتبع فى هذه القصة آثار موقف تولستوى من الحرب بوجه عام ، فالحرب عند تولستوى مدرسة الفضائل البطولية

ولكنه مع ذلك يمتدح أشد المقت ، لأنها من ناحية أخرى مضحية للنفس النبيلة ، والغايات التي تثار الحروب من أجلها لا تستحق ما يبذل في سبيلها من تضحيات ، وتبدو هذه الغايات في رأى تولستوى تافهة فارغة إلى جانب الدماء المراقبة والجهود المبذولة والتضحيات الجمة التي تدفع من أجلها .

وبرم تولستوى بالحد الحربي وزهد فيه ، وعاد توأ بعد تسليم سيباستبول إلى بروجراد ، وتلقاه نوابغ أدباء عصره بالترحيب ، وقلم إلى تورجنيف والشاعر فت الذي أصبح صديقه الحميم ، على أن تولستوى لم يكن يحفل كثيراً بمصاحبة الكتاب والمؤلفين ، وسرعان ما ابتعد عن جماعة أدباء بروجراد .

وفي سنة ١٨٥٧ قام برحلة في أوروبا ، وزار باريس ، وشاهد هناك إعدام أحد المحرّمين ، وقد جعله ذلك يكره عقوبة الإعدام طوال حياته ، وزار كذلك سويسره ، وفي لوسرن ساءه تنفج السائحين الإنجليز فكتب قصة قصيرة عنوانها « ألبرت » وهي تدور حول موسيقار متجول عامله الإنجليز بترف غير مقبول مما أساء إلى شعور تولستوى الإنساني وجعله من ناحية أخرى يبالغ في إكرام الرجل وإظهار العطف عليه ، وهي تبين نزعة تولستوى في حب التغافل إلى أعماق النظام الاجتماعي وهو يبحث عن علة أي مظهر من مظاهر الظلم .

وفي سنة ١٨٦٠ مات أخوه الحبيب نيقولا بين ذراعيه ، وكان أصيب بمرض السل ، وكان تولستوى يكره الموت ويخشاه فزاده مصرع أخيه كراهية في الموت وحيرة أمام لغزه ، وقد وصف لنا ظروف موت أخيه حينما تحدث عن موت نيقولا ليفن أحد الأشخاص البارزين في روايته الممتازة « أنا كارينا » .

ودرس تولستوى مبادئ التربية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا ، ولما أعلن تحرير الفلاحين في روسيا سنة ١٨٦١ حاول تولستوى أن ينهض بعب إنشاء مدارس

لتعليمهم في ضيعته ، وكانت آراؤه في التربية متأثرة بنظريات روسو ، وقد نظم مدارسه بطريقة مبتكرة تسمح للأطفال بالتمتع العقلي الذي لا يلقى عقبات في طريقه ، وبالحرية التي تساعد على تكوين الشخصية المستقلة ، وكان لآرائه في التربية تأثير بعيد المدى في روسيا ، وكتب أقصوصات لأبناء الفلاحين تمتاز بالبساطة ودقة ملاحظة سلوك الحيوان والنبات والأطفال أنفسهم ، وبعضها عن مغامرات صيد الدببة والذئاب والأرانب ، ولم يقتصر عطف تولستوى على الحيوان فقد شمل الأشجار والنبات ، وبطبيعة الحال لم تعجب طريقة تولستوى في تنشئة أطفال الفلاحين رجال دولة القياصرة ولذلك أغلقت هذه المدارس وألغيت نظمها .

وحدثت خلافات كثيرة بين النبلاء والمزارعين من جراء توزيع الأرض ، وتطوع تولستوى بالقيام مقام الحكم بين الفريقين ، وقد جر عليه ذلك نقمة جيرانه من الطبقة الأرستقراطية لأنه في أغلب الأوقات كان ينصر المزارعين ويرد إليهم حقوقهم ، وقد جعلته كثرة ما رأى من مخادعة الطبقة الأرستقراطية للفلاحين والعدوان على حقوقهم نصير الفلاح الروسي المدافع عن حقوقه في ثبات وحامية .

وفي سنة ١٨٦٢ تزوج تولستوى صوفيا ميرز وكان في الرابعة بعد الثلاثين من عمره ، ولم تكن سنها تتجاوز الثامنة عشرة ، وعاش عيشة عائلية سميده ، وكانت تلك الفترة أسعد أيام حياته ، واتسع المجال أمام عبقريته للإنتاج الفني العظيم ولو أنه فيما بعد لم يكن راضياً عن هذه الفترة ، وعد سعادته في خلالها ضرباً من ضروب الأثانية .

ونجح في إدارة شؤون ضيعته واكتسب مودة المزارعين ، وأثبتت زوجته أنها من أشد الأمهات تقديرآ لواجبات الأمومة ورعاية الأطفال ، وفي هذه الفترة من حياته أتم تولستوى تأليف الروايتين العظيمتين اللتين رفعتا اسمه إلى مستوى المؤلفين الخالدين ،

وأبعدتا شهرته في أنحاء العالم المتحضر ، ووطدتا مكانته الأدبية ، وهما رواية « الحرب والسلام » واستغرق تأليفها الفترة من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٦٩ ورواية « أنا كارنينا » وقد كتبها فيما بين سنة ١٨٧٣ وسنة ١٨٧٦ .

وكان تولستوى فناناً شديد المحاسبة لنفسه ، فقبل الشروع في تأليف رواية « الحرب والسلام » قام بدراسات تاريخية وافية ، وقد فكر في تأليف رواية عن عهد بطرس الأكبر ولكنه وجد أنه كلما أمعن في دراسة ذلك العصر ازداد له كرهاً ، واقتنع بأن الإصلاحات التي جاء بها بطرس الأكبر لم يكن يقصد بها الخير للأمة الروسية ، وإنما كانت لمصلحته الشخصية وأنه لم يكن يرى إلا إلى حياة لا أخلاقية طليقة من القيود .

ورواية أنا كارنينا بناها تولستوى على حادثة وقعت في الحياة الحقيقية ، وهي انتحار شابة في مقتبل العمر خانها التوفيق في الحب فقتلت بنفسها في مواجهة أحد قطارات السكة الحديدية .

وكانت زوجته تساعده في جهوده الأدبية ، وكانت وحدها هي التي تستطيع قراءة خطه وما يدخله على كتابته من تغيرات وتصويبات ، وكانت في بعض الأحيان تعيد كتابة الأصول برمتها .

ولما شارف تولستوى الخمسين من عمره طرأ عليه تغير كبير ، وقد كانت حياته حتى بلوغه هذه السن لامعة مشرقة ، وسلسلة متتابعة من النجاح والتوفيق ، وقد وصل إلى ذروة المكانة الأدبية ، ووفق في زواجه ، وكان رب أسرة سعيدة تعيش في رغد من العيش ، ولكن ذلك كله لم يحل دون حدوث الأزمة النفسية والانقلاب الروحي ، وقد علل الناقد الروسي مرزكوفسكى هذه الحالة النفسية بأنها نتيجة لهبوط الحيوية الذي أصاب تولستوى حينما شارف الخمسين من عمره ، ولكن تتبع حياة تولستوى لا يجعل هذا

التعليل مقبولا ، فتولستوى كان منذ أوائل حياته وفي ريعان شبابه معنياً بمحاولة فهم معنى الحياة ، وسبر أعماق مشكلاتها الأخلاقية والدينية والاجتماعية ، وقد كان هو نفسه صادقاً ودقيقاً في وصف هذه الحالة التي استولت على نفسه حينما أشار إليها في كتابه الاعتراف بقوله « لما أنجبت كتابي « أنا كارنينا » بلغ في اليأس أقصى حدوده ، وصرت أدمع التفكير ، وأطيل النظر في الحالة الرهيبة المحتواة التي أملت بنفسى ، وكانت الأسئلة تنهال على وتتكاثر حولى ، وقطالبنى بالإجابة عليها ، ومثلما تتجه الخطوط كلها إلى ناحية واحدة كذلك كانت الأسئلة غير المحجاب عليها تتراحم وتتدافع متجهة جميعها إلى نقطة سوداء ، وبقيت مسمرأ في تلك النقطة وقد استولى على الخوف ، واستقل مشاعرى الإحساس بالضعف ، وكنت أشارف الخمسين من عمري لما ساقنى هذه الأسئلة إلى هذا الموقف الضئيل غير المنتظر ، وانتهيت إلى هذه النتيجة ، وهي أنني - وأنا رجل سعيد موفور الهمة - لا أملك البقاء ، ولا أقوى على العيش ، وقد كنت من الناحية البدنية أستطيع أن أشتغل في حصاد الدريس كما يستطيع أى مزارع ، وكنت من الناحية العقلية أستطيع ممارسة الأعمال الفكرية أكثر اليوم دون أن يعتربنى كلال أو مرض ، ولكنى برغم ذلك كله انتهيت إلى هذه النتيجة وهي أنني لا أطيق البقاء ، ولم أر أمأى إلا شيئاً واحداً وهو الموت ، وكنت أرى كل شيء آخر ما خلاه باطلاً ومحالاً زائلاً .

وخرج تولستوى من هذه الأزمة العنيفة وقد اقتنع الاقتناع كله بفكرة أن اليقين الحق يقوم على طاعة التعاليم الواردة بالإنجيل ولا سيما النصائح المذكورة بخطبة الجبل ، ورأى أن طاعة هذه التعاليم قد تحققت في حياة الفلاحين الروسين ، فانخذل حياتهم كنموذجاً يصوغ حياته على مثاله ، فأهم عناصر الحياة هما العمل والحب ، وإن على الإنسان أن يتحرى البساطة في حياته

ويعمل ، وأن يعطى أكثر مما يأخذ ، وأن يسهم في عمل الخير دون أن يفكر فيما يعود عليه منه ، وأن يجد السرور في مساعدة الناس وأداء الخدمات لهم ، وفي هذه الحالة يجد السعادة ولا يخشى عادي الموت ، وهذا هو حل مشكلة الحياة الذي انتهى إليه تولستوى واطمأن له ووقف حياته على إذاعته في كتبه .

ودفعه ذلك إلى التزام البساطة في حياته العملية ، فأبسك عن أكل اللحوم ، وعاش على الأطعمة النباتية مع التخفف من الطعام جهد الطاقة ، وصار يلبس ملابس الفلاحين ويتولى بنفسه تنظيم حجرته وتنظيفها ، ويعمل في الحقول ، ويقطع الأخشاب في الغابات ، ويقضى جزءاً من وقته كل يوم في الأعمال اليدوية ، وأجدى على صحته الاعتدال والقصد في المأكل والمشرب ومباشرة العمل بغير انقطاع ، ووجد مع ذلك متسعاً من الوقت للتأليف .

وحاول تولستوى أن يكون منطقياً مع نزعة الصوفية ، فأراد التخلص من أملاكه ، وهنا وقع التضاد بينه وبين أسرته ، واتسعت هاوية الخلاف ، وقد كانت زوجته مثالا للزوجة التي تحسن تدبير الشؤون المنزلية ، وترعاه ما دام يعمل من أجل رفع شأن الأسرة وإعلاء مكانتها ، ولكنها لم تستطع فهم تلك الأزمة النفسية التي انتابته وأسفرت عن رغبته في التخلص من ثروته وكل ما يملك ، وكان أشد ما يشغل بالها ويخيفها تعريض أولادها للفقر والحاجة ، وقد خطرت لها فكرة الاستعانة عليه بالسلطات وإعلان أنه مختل العقل وغير أهل لإدارة شؤون أملاكه ، ووقفت أكثرية أولاده في صف والدتهم ، واضطر تولستوى إلى قبول الحل الوسط ، ففي سنة ١٨٨٨ تنازل عن أملاكه لأسرته ، وظل منابرأ على إخراج مؤلفات دينية الزعة ، منها كتاب « ديباتى » وكتاب « ملكوت الله في داخل نفسك » .

وأحزنه أحوال روسيا السياسية وحمته ، فقد قرر أعضاء اللجنة التنفيذية للتأثرين الروسيين القضاء على القيصر الإسكندر الثانى ، وقاموا بتنفيذ هذا القرار ، وكان لمصرع القيصر وقع عظيم في أنحاء روسيا هزها من أعماقها ، واستنكر تولستوى الجريمة ، ولكنه مع ذلك أشفق على الذين تولوا كبرها ، وبادر إلى إرسال رسالة علنية للقيصر الإسكندر الثالث يرجوه فيها باسم السيد المسيح أن يصفح عن القتلة ويشير عليه بأن الطريق الوحيد لنجاة روسيا هو اتباع وصايا يسوع ، وأن الطرق الأخرى مثل استعمال العنف والقسوة والارهاب والاضطهاد أو إدخال الإصلاحات التحررية قد جربت ولم تحقق الغاية المرجوة ، ولم تلق تولستوى بطبيعة الحال رداً على هذه الرسالة ، وأعدم القتلة . وفي مؤلفات تولستوى التالية يكشف عن كراهته للعنف في أى صورة من الصور سواء الصبورة القانونية أو الة غير القانونية .

واشترك متطوعاً في عملية إحصاء سكان روسيا سنة ١٨٨٢ ومكنه هذا الاشتراك من معرفة مدى تغفل للشفاء في روسيا ، وقد أوضح تولستوى ذلك في كتابه القيم الذى جعل عنوانه « ماذا نصنع إذن ؟ » وهو تصوير مؤثر للشفاء والفقر والذيلة السائدة في المجتمع الروسى وبيان عجز وسائل البر والإحسان عن علاج هذه المساوى الفاشية ومقاومة الشر وهو يسأل بعد ذلك ما هو العلاج الناجع لهذه الأحوال المعتلة ؟ وهو يذكر في هذا الكتاب أن العامل الأمين الكادح المحل لا يجتنى ثمرة كده لأن نتاج عمله يبدد في توفير أسباب الترف والاستمتاع لسادته المياسير ، وتضيع جهود الجماعة سدى لأنها بدلا من أن تتجه إلى إعداد الضروريات تحول إلى تجهيز الكماليات التي لا تصلح إلا للقلة ، والطبقة الميسورة تفسدها البطالة وهى في دورها تنفث حولها سموم الفساد وتساعد على إيجاد جماعة الطفيليين الذين يعيشون عالة على غيرهم ، وتحليل تولستوى في

فقد كان الرجل من أوفى أصدقاء الإنسانية ، ومن أقدر الكتاب والمفكرين من الناحية الفنية .

رواية الحرب والسلام

رواية الحرب والسلام من الطرف الأدبية الفذة التي لا يعرف لها نظير في الآداب العالمية برمتها ، وهي في رأى فريق من النقاد أعظم رواية أخرجت للناس ، وقد عدّها بعض النقاد ملحمة نثرية تقف إلى جانب الباذة هومر الشعرية ، وقد وازن النقاد البريطاني إدوارد جارنت بين الباذة هومر ورواية الحرب والسلام ورأى أن الإلياذة تفوقها في الجمال والتركيز ، وأن رواية الحرب والسلام ترجح الإلياذة من ناحية السعة والشمول وتعتقد الاتهامات الإنسانية ، وهي وإن خلت من أمثال أشيل وهيكتور واليوسيس وأجاممنون ففيها حشد من الرجال والنساء العاديين قد أبدع تولستوى في تصوير ملاحظهم وكشف دخائلهم واستبطان دوافعهم النفسية ، ويستثنى جارنت شخصية القائد الروسى كوتوزوف ، فهو يراه يمثل البطولة الروسية القومية وتظهر فيه كل الصفات التي جعلت روسيا عظمة ، فهو عنده من غير شك نظير لشخصيات هومر التي قدمها لنا في الباذة .

ورواية الحرب والسلام أهم أعمال تولستوى الأدبية وأكبرها حجماً وأوسعها نطاقاً ، وهي مقسمة إلى ثلاثة أجزاء ، وهي على طولها وكثرة صفحاتها وامتداد آفاقها قوة السرد متدفقة الأسلوب ، تشيع في شتى نواحيها الحيوية الغامرة المكتسحة ، وتنجلى فيها عبقرية تولستوى الفنان في أقوى صورها ، ولا يدرك قارئها الملل أو الفتور لأن فن تولستوى الساجر يؤكد العلاقة بين القارئ والشخصيات البارزة في الرواية وينمى الألفة بيننا وبينهم حتى نصبح شركاء لهم في مسراتهم وأحزانهم : وقدرة تولستوى الخارقة في استحضار المشاهد وتمثيل المواقف تجعل قراءة هذه الرواية جزءاً من تجربة

هذا الكتاب للأحوال الاجتماعية التي كانت سائدة في عصره غاية في الدقة والإحكام والصرامة .

وضاق تولستوى بحياة المدن فلاذ بالريف واستأنف الحياة البسيطة التي يؤثرها ولم ينقطع عن التأليف ، وأقبل على كتابة كتيبات رخيصة الثمن ليقرأها أفراد الشعب ، وذاعت هذه الكتيبات في جميع أنحاء روسيا ، ولقيت رواجاً عظيماً ، وفي أثناء وعكة أصابته كتب تمثيلته المشهورة « قوة الظلام » وقد منعت إذاعتها الرقابة حيناً من الزمن .

وفي سنة ١٩٠١ رأت الكنيسة الروسية أن آراء تولستوى غير المحافظة تعارض تعاليمها ، فأصدرت قرار الحرمان ، وكان لهذا القرار تأثير مناقض لما أرادت الكنيسة ، فقد زاد هذا القرار جمهرة الشعب تعبلاً بآراء تولستوى ، وزاد مكانته في نفوسهم علواً ، وظل تولستوى يوالى إنتاجه الأدبي ، ولم تكن السنوات الأخيرة من حياته سنوات راحة وهلوع ، فقد آلمه سوء الأحوال في بلاده وساءت الطرق المنيقة التي اتبعت في إخماد ثورة سنة ١٩٠٥ ، وقد دفعه ذلك إلى أن يذيع في الصحف الأوربية رسائله الحزينة التي بدأها بقوله « لا أستطيع التزام الصمت أكثر من ذلك » ونصح فيها القوم في روسيا باتباع طريق الخلاص ، وذلك بالامتناع عن الكراهة وحجب الانتقام ، ولم يكن كذلك راضياً عن حياة أسرته وأسرار زوجته ، وفاق إلى الفرار من الدار ، ولكنه كان يتحاشى مع ذلك الإساءة إلى زوجته ، ورأى أخيراً أنه لا بد له من فقرة هدوء قبل أن يستقبل النهاية المحتومة ، ففر من داره في إحدى ليالى الخريف في صحبة أحد المخلصين من أصدقائه ، ولم تتحمل شيخوخته برودة الجو الممتلئ بالثلوج ووعناء السفر ، فاضطر إلى التوقف عن السير في منزل ناظر إحدى عخطات السكة الحديدية ، وقضى نحبه في هذا المنزل المتواضع يوم ٢٠ نوفمبر سنة ١٩١٠ ، وكان لنعيه دوى هائل في مختلف أنحاء كرتنا الأرضية ،

الإنسان التي لا يعفى عليها النسيان ، فهي ليست رواية تقرأ كسائر الروايات ، وإنما هي فترة يحياها الإنسان في عالمها الضخم وبين أشخاصها الكثيرين الناهين منهم والمغمورين ، وما أزال أذكر في أثناء قرائتي لهذه الرواية اليوم الذي وصلت فيه إلى قراءة وصف تولستوى لمصرع الأمير أندريا بولكونسكى ، وهو من أنبل الشخصيات البارزة في هذه الرواية العظيمة وأحبها إلى قرائها ، فقد شعرت بأنى فقدت صديقاً عزيزاً أحبه وأثره وأعجب ببذل نفسه ، وقوة خلقه ، وترفعه عن الدنايا والصفائر ، وظللت أياماً لا أستطيع للمضى في متابعة القصة لما أصابنى من الحزن .

والعجيب من أمر هذه الرواية الطويلة بغير أمثال أن الإنسان يأسف حينما ينتهى من قراءتها ، ويشعر بأنه كان يود أن تطول هذه المتعة ، فهي ليست من تلك الكتب التي ينجب أمل الإنسان فيها ، ويأسف على الأيام التي أضاعها في قراءتها ، إنها مفخرة تولستوى ، بل هي مفخرة الأدب الروسى خاصة والأدب العالمى عامة . وقد حاول تولستوى في هذه الرواية أن يصور عصرًا من المصور الحافلة بالأحداث الجليلة من جميع نواحيه ، وكانت حوادث هذا العصر مثيرة للعواطف والأهواء والخواطر والأفكار ، وموضوعها ذلك الصراع الرهيب بين الأمة الروسية ومطامع نابليون الذى رام أن يفرض سلطانه على أوروبا جميعها ويهزم جيش القيصر الإسكندر الأول ويستلذ كبريائه ، ويخضع روسيا لسلطانه كما خضعت له ألمانيا والنمسا وأسبانيا وإيطاليا .

وتنتهى حوادث هذه الرواية التاريخية بانسحاب نابليون من موسكو ، بعد غزوه المشؤم لروسيا ، وهي تصور لنا مأساة هذا الانسحاب وفضائمه وقسوته نصويراً بتفرنا من الحرب وأهوالها وما بها من غدر وخسة ووحشية ، وهو يحدثنا في ذلك حديث العارف الواقى المحرب الصريح الذى لا يفاق ولا يضل

ولا يخفى الحقائق ، ولا يسمى الأشياء بغير اسمائها ، وهو يرينا تلك الحوادث الجليلة خلال تأثيرها على عقول الأشخاص الذين اشتركوا فيها ، وكانوا آلتها المسخرة ، وإن كان بعض البارزين من هؤلاء الأشخاص عبث بهم الأوهام ، وخيلت لهم كواذب الظنون أنهم مالكو ناصية الحوادث ومسيرو حركة الأقدار !

وقد اختار تولستوى ثلاث أسر من الأسر الروسية العريقة اشتبك مصائر أفرادها بحوادث هذه الحرب وتقلباتها ، فأصبحنا نرى بعينهم ونسمع بأذانهم ونقاسمهم آلامهم وأشجانهم حتى صار من الصعب على قراء الرواية الاعتقاد بأنهم لم يروا معركة أسترلتز أو معركة بورودينو الدامية وحريق موسكو وفضائع الانسحاب الفرنسى ، ثم نشاهد الأمة التي عانت هذه الكارثة ، وسالت دماء أبنائها وضحت بأنبل شبانها تراً من جروحها وتسترد الصحة والعافية وتعدد فيها الحياة إلى سيرتها ، وتجرى الأمور في مجاريها العادية .

ويدور محور القصة حول هذه الأسرات الثلاث ، وهى أسرة بولكونسكى وأسرة روستوف وأسرة بيريزوكو .

والرواية كما قدمت حافلة بالشخصيات الكبيرة والصغيرة والسامية المنيفة والحقيرة الضئيلة ، ولكن فن تولستوى العظيم يسوى بينها في دقة الوصف وبراعة التحليل .

ويجتذب اهتمامنا بوجه خاص ثلاثة من أبطال الرواية ، فى طليعتهم الأمير أندريه بولكونسكى ، وهو رجل من ذوى الأخطار ومن الشخصيات التي لا تنسى ، وهو ابن قائد بارز له ماضى حافل في تاريخ روسيا الحربى ، وهو أرسقراطى النزعة جميل الصورة مترفع مثابه ، يشعر بأنه أسمى من حوله خلقاً وعقلاً ، ثم حركاته على احتقاره للناس واستصغارهم لشأنهم ، ولكن هذا الرجل الأصيل المتكبر يحمل برغم ذلك قلباً

كريمًا رقيقًا قوى العواطف عميقها ، وهو يحب والده العجوز وشقيقته الأميرة ماريا وصديقه الوحيد بيير يزوكو .

وبيير يزوكو هذا شاب ضخم الجثة ينقذ الصقل ولكن الأمير أندريه بطبيعته الملهمه النفاذه ، وبصيرته التي تحترق الأغشية والحجب يرى وراء عيوب بيير البادية للعيان قلباً نقياً ونفساً صافية مخلصه ، فيختصه بحبه وتقديره ، ويصطفيه ويقربه من نفسه ، ومن يضمن لم الأمير أندريا الاحترار زوجته الأميرة ليزا . ويلحق الأمير أندريا بخدمة الجيش ، ويصبح ضابط أركان حرب لكونتوزوف ، ويمكن ذلك تولستوى من أن يرىنا إدارة الحرب من الداخل ، وطريقة القواد الحربيين في وضع الخطط .

والصفة الغالبة على طباع الأمير أندريه هي الطموح وطلب المجد ، وهو يحضر معركة أوسترلتز ، ويحوض غمارها ، وتنجلى فيها شجاعته وثباته وورزاته ، وتكسبه هذه الصفات الثناء والتقدير ، ولكن هذه التجربة تغير نظرتة إلى الحياة ، فهو يرى بعينه أن الشجاع البهمة ينذر أن يثاب لشجاعته ، بل الأغلب أن يهضم حقه ، وينكر فضله ، ويوجه إليه اللوم والتأنيب ، ففي أثناء المناوشات التي حدثت عند مدينة إمز كان الذي جنب الجيش المزعجة ضباط من ضباط المدفعية مجهول الشأن اسمه توشن ، فقد ظلت مدفعيته تطلق نيرانها على الفرنسيين حتى تمكنت مؤخرة الجيش الروسي من الارتداد ، وأنتقل الجيش من الإبادة والدمار ، واختلط الأمر على رؤساء توشن ، وعجزوا عن إدراك ما تم على يديه ، فهموا بتعنيفه وزجره لأنه فقد بعض المدافع في خلال دفاعه المجيد ، فساء ذلك الأمير أندريا ، وانبرى للدفاع عن الرجل والإشادة بموقفه ، وأعلن أنه أقتل الجيش ورد عنه المزعجة ، ولكن رؤسائه استكثروا ذلك على توشن البطل المتواضع

الذى لم يدع فخراً ولم يطلب لنفسه أجراً ، وهكذا يهمل ذكر بطل الموقف ويطوى أمره ، ويقنع الرجل من الغنيمة بالإياب .

وفي معركة أوسترلتز أقتحمت صفوف الجيش الروسي ، ولاذت الجنود بالفرار ، وعبثاً حاول الأمير أندريا الذى كان يحمل العلم أن يمنع تيار الحرب ، وأصابته رصاصة فخر صريعاً فاقد الوعي ، وقد شعر وهو ينحدر في غيبوبة فقدان الوعي بتفاهة ذلك المجد الحربي الذى كان يسعى إليه ويعنى نفسه في طلابه ، وكأنما كشف له شعوره باقتراب الموت حقائق الحياة التي لم يرها من قبل ، ويصف تولستوى هذه الحالة التي ألت بالأمير أندريا بقوله « فتح عينيه وهو يؤمل أن يرى كيف انتهت المعركة بين المدفعية الروسي والفرنسي وكان يتلهف على معرفة مصير المدفعية الأحمر الشعر وهل غاله الموت أو كتبت له النجاة وهل سلم المدفع أو استولى عليه الفرنسيون ، ولكنه لم يستطع أن يرى شيئاً ، ولم ير فوقه سوى السماء تلك السماء العالية ولم تكن صافية الأديم ولكنها برغم ذلك مفرطة في العلو وكانت تمر بها متمهلة سحب شهب خفيفة ، وقد ساد الصمت وعم الهدوء ، وقال الأمير أندريا لنفسه « ما أشد اختلاف هذه الحالة عما كنت فيه وأنا متطلق ، فلم تكن الحالة كذلك ونحن جميعاً منطلقون صائحين محاربين . . وكيف لم أر قط هذه السماء الرفيعة قبل ذلك ؟ وما أكثر سرورى لأننى عرفت ذلك أخيراً ، نعم ! كل شيء فارغ ومتاع الفرور سوى هذه السماوات غير المتناهية ، لا شيء . لا شيء على الإطلاق غيرها ، وحتى هذه لا شيء سوى صمت وهدوء ! والحمد لله ! » .

ويثوب إلى الأمير أندريه وعيه فيرى نابليون واقفاً إلى جوار فراشه وهو ينظر إليه نظرات إعجاب ، ويظنه نابليون ميتاً فهمهم قائلاً « ميتة نبيلة » ولكن سرعان ما يدرك أنه لا يزال حياً فيقدم له التهنئة

ويجرح إياؤه ، ولا تمكنه طبيعته الروحية ونفسه السامية من فهم هذا اللون من ألوان الفتنة والإغراء الذى أجاد تولستوى وصف أعراضه وتحليل أجزائه لإجادة العلم بأهواء النفوس ونزعات الغرائز .

ويرفض الأمير أندريا أن يسمع نتاشا ، ويأبى أن يقتصر لها ذنبها ، ويعاوده التبرم بالحياة والشعور بعث الأقدار ، ويبحث عن غريمه كوراجين فلا يقف له على أثر ، ويعود وهو فى هذه الحالة النفسية القلقة الناقمة إلى خدمة الجيش ، ويشترك فى معركة بورودينو ويصاب فيها بجرح شديد ، ولم يكن الجرح فى هذه المرة من الجروح السليمة العاقبة ، وإنما كان جرحاً خطيراً مميتاً ، ولكن قبل أن يطويه الموت بهي له القدر بعض لحظات من السعادة والمتعة ، وذلك أن أسرة روستوف وهى تحاول الفرار من موسكو التى اقتربت منها الجنود الفرنسية تفصحى بما تملك من أثاث وغيره لانتفاذ جرحى الحرب الروسين ، وكان من بين هؤلاء الجرحى المجهولين الأمير أندريا .

ويتلاقى الحبيبان السابقان ، ويبدع تولستوى فى وصف هذا التلاقى الأخير المؤثر الحزن ، ويتجدد الأمل فى شفاء الأمير أندريا واندمال جرحه ، وقد صفا الود بينه وبين نتاشا ، وعادا إلى سابق عهدهما ، ولكنه أمل كاذب وبرق خلب يتلوه الموت الصادع الفاجع المحتوم .

والأمير أندريا من أبطال تولستوى الذين يلقون الموت فى استسلام وقور وهدوء نبيل ، فالحياة فى نظره لا تستحق أن يؤمل فيها ويؤسى لفقدائها ، وهو إن كان يتعلق بها فليس ذلك لأنه يخشى الموت ، وإنما لأن الحياة معناها نتاشا ، وهى الفتنة والسحر والبهجة والإشراق ، ويصف لنا تولستوى شعور الأمير أندريا بالموت وقد أخذ يدب فى أوصاله وتلفه ظلمته وصفاً فلسفياً نفسياً لا يحسنه غيره .

لشجاعته الفائقة وحسن بلائه ، ولكن الأمير أندريه الذى أدرك حقيقة المجد الحربى الأجوف لا يحفل بهذا الثناء من الرجل العظيم الذى كان يعجب به ويكبره بالأمس .

ويعود الأمير أندريه إلى أسرته التى خاله فى عداد الموتى فيجد زوجته قد ولدت طفلاً وماتت فى الخاض ، وتسرى الأسرة بمقدمه بعد أن غلب عليها الحزن والاكتئاب ، وقد تركت تجربة الحرب فى نفسه آثاراً قوية وغيرت من حالته النفسية فازداد رقة نفس ورهافة حس ، واشتمل عليه حزن صامت ولاج ، وصار يعتقد أن حياته قد انتهت ، وأنه يعيش عبثاً ، لغیر غاية معلومة ولا هدف مقصود ، وفى هذه الفترة الكامدة والأزمة النفسية الحازبة يلقى الفتاة الفاتنة نتاشا ، وهى من أجمل بطالات الرواية ، فهى فرحة الحياة وهيجتها مجسمة ، وهى بسمة مشرقة فى فم الزمان ، فتملك لب الأمير أندريا وتأخذ بمجامع قلبه ، ويعاوده الاهتمام بالحياة ويغمر السرور قلبه ، وتصبح نتاشا خطيبته ، ولكن معارضة الأسرة تؤخر الزواج .

ويسافر الأمير أندريه إلى الخارج ، ويعرض لنتاشا شاب وسيم الطلعة مزهو بنفسه لا يعرف التردد ولا الاحجام فى غزو قلوب النساء والتغريب بهن ، وهو مع ذلك مجوف مثل أغلب الرجال من هذا الطراز ، وتؤخذ نتاشا بتهاويل جماله وتقلب على أمرها فتكتب رسالة إلى الأمير أندريا لفسخ خطوبته ونكث عهده ، وترفضى الحرب مع هذا الشاب التافه المفتون ، واسمه أناتول كوراجين ولكن تحبب الخطبة فى اللحظة الأخيرة وتمنعها أسرتها من ذلك ، ثم تتجلى غمرة نتاشا وتستفيق من هذه الغاشية ، وتذكر أن هذا الشاب لا يصلح أن يكون لها نداء ، وأنها أسرفت فى الإساءة إلى الرجل الألى الكبير الروح الأمير أندريا ، ويشتهد بها الندم وتبكيك الضمير حتى تهتم بالانتحار ، ويقف الأمير أندريا على القصة كاملة مفصلة فتصاب كبرياؤه

وبملا الحزن لموته قلب شقيقته ماريا وقلب تناشا ،
ويزينا تولستوى في موت الأمير أندريا وهو على
أبواب الحب والسعادة مأساة الحرب وما تدفعه لها
الإنسانية من غالى الثمن وما تقدمه في سبيلها من نفيس
التضحيات .

والبطل الثانى فى الرواية بير بىزوكو ، وهو أعرق
فى روسيته من الأمير أندريا الذى صقلته الحضارة
الأوربية ، ويختلف بير عن صديقه أندريا فى أشياء
كثيرة ، فهو رجل تنقصه الرشاقة واللباقة والصقل وقوة
الإرادة ، ويعجب الإنسان فى بادئ الأمر من هذه
الصدقة التى نشأت بينهما ، ولكن فى سياق الرواية
تتكشف لنا طبيعة بير الحقيقية الحرة النقية البريئة من
التكلف والعامة بالإخلاص والود الصادق والحب
العميق والوفاء النادر ، وهو رجل يحسن فهم من حوله ،
وإن كان من حوله لا يحسنون فهمه ، وهو ينطوى
لتناشا على الحب وإن كان يكتم هذا الحب ويبدل جهده
ليصلح ما بينها وبين صديقه الأمير أندريا .

وهو مثل الأمير أندريا تتأثر حياته بالحرب ،
ولكن بطريقة أخرى ، فهو لا يلتحق بالخدمة العسكرية
مثل الأمير أندريا ، ولا يجرى ، ولكنه يرى جوانب
أخرى من المأساة المظلمة ، فهو يحضر حريق موسكو ،
ويقع فى أسر الفرنسيين ، ويحملونه على السير معهم
فى تفهقرهم الرهيب ، ويلبس عن قرب الشقاء الذى
يعانيه الأفراد الماديون فى هذا الانسحاب وكيف
يحملون الآلام الموجعة فى جلد وصبر فتنتشله هذه
التجربة من وهلة اليأس المظلم ، وتبصره بمعنى الحياة ،
وأشد ما يؤثر فى نفسه سلوك الجندى المزارع بلاتون
كاراتاييف ، وهو على بساطته وخفاء شأنه من
شخصيات تولستوى البارزة الممتازة ، ولم يكن لهذا
الرجل نصيب من الذكاء والألمعية والخيال ، ولكنه
كان موفور الحظ من ساحة النفس وطيبة القلب
والحب الصافى الخالص لجميع الناس ، وقد كان مصيره

محزناً ، لأن الفرنسيين كانوا يطلقون النار على الأسرى
الروسين الذين يعجزون عن مسيرة الجيش المنسحب .
ويرى بير صاحبه وقد وهنت قوته ونال منه
الإعياء فلا يطيق أن يتصور العقوبة التى ستحل به ،
وفى ذات صباح يرى بلاتون وقد عجز عن السير ،
وجلس فى ظل شجرة وقد بدت على وجهه أمارات
السرور والارتياح والطمأنينة وقبول ما تأتى به الأقدار ،
ويسمع بير بعد ذلك دوى طلقات الرصاص فيعرف
أن هذا الرجل الصالح قد لقي حتفه ، ويحز فى نفسه
مصرع هذه النفس الزكية النقية التى لم تقارف الإثم
ولم تعرف الإساءة .

وتترك شخصية بلاتون هذا المزارع المغمور أثراً
لا يزول فى نفس بير ، ويتخذ تولستوى من مصير
بلاتون وسيلة ليرينا تفاهة الحرب وعسفها ، فن أكبر
الكبائر وأفزع المفطعات قتل مثل هذه النفس المحببة
الجميلة البريئة من العيوب والذنوب .

وكان بير كلما تكاثرت آلامه استعذب الصبر
ووجد فيه راحة وسلوى ، وهو يخرج من معمان
الحرب رجلاً قد صهرته الآلام وتمرس بالآفات حتى
كشف لبصيرته سر الحياة الذى تخفيه عنا طراوة
العيش والقلب فى النعم .

ويصف تولستوى تفهقر الجيش الفرنسى وصفاً
رائعاً ، ويصف بطولة الجيش الروسى الذى كان
ينقص جنوده الكساء والغذاء ولكنهم كانوا مع ذلك
يحاربون بروح قوية ونفوس صابرة محتسبة يهون عليها
أحبال الأهوال فى سبيل الدفاع عن الأوطان .

والأميرة ماريا هى البطلة الأولى فى الرواية ، وهى
طراز نبيل من السيدات العظيمات اللب الكبريات
القلب المخلصات اله الحيات ، وقد صورها تولستوى
بالصورة التى تخيلها لوالدته ، وهى لا تمتاز بالذكاء
والفهم ويغلب على طبيعتها الحزن ، ولكن جمال نفسها
الروحى يحمل على الإعجاب بها والحب لها ، وهى

التي تستطيع أن تدخل الغراء على قلب والدتها وتكون عليها الخطب .

وتبدل ناشا جهدها لتسليه والدتها ، وفي هذه المحاولة تعود إلى سريتها الأولى ، فهي تعيش بالعواطف القوية والزعات الكريمة التي كادت تخطمها وتفضي عليها ، وقد تغيرت كثيراً ، فحينما تلقى بير بعد غيابه الطويل وعودته من الأسر يكاد لا يعرفها ولا يستطيع أن يلمح في وجهها الشاحب النحيل وجه ناشا المحبوبة المعبودة المثلثة بالحياة .

ويتقدم بير لخطوبتها ، وتوافق ناشا وأسرتها على هذه الخطوبة ، ويعود إلى ناشا لإشراقها وبهجتها ، ويسوء ذلك حيناً من الزمن الأميرة ماريا ، لأنها ترى في ذلك حساً بعهد أختها الأمير أندريا ونسياناً لذكره . وتزوج ناشا من بير ، ويرينا تولستوى ناشا أما لأربعة أطفال ، وقد أصبحت ربة منزل مقتصدة مدبرة معنية أشد العناية بأطفالها وأسرتها ، وقد قصرت اهتمامها على أفراد أسرتها . . . وقد نستدل من ذلك على رأى تولستوى في المرأة بوجه عام ، فهو لا يرى لها وجوداً فردياً ، وليست المرأة في رأيه غاية في نفسها ، وإنما هي وسيلة للنوع ، وربما كان إيمانه في هذه الناحية الفيلسوف شوبنهاور الذي كان تولستوى يقرأ كتبه ويبدى إعجابه به .

ولا يتسع المجال للحديث عن سائر الشخصيات التي تعج بها الرواية ، وقد أجاد تولستوى تصوير الشخصيات الثانوية والأقل أهمية في الرواية لإجادته في تصوير الشخصيات الهامة البارزة في الرواية ، وقد قدم لنا صورة واضحة ممتعة لأفراد أسرة روستوف ، والغلام الناشئ بيتا روستوف الذي قتل في المعركة لا يقل إبداعاً في تصويره عن ناشا ، فهو قوى العواطف شديد الحمس في وطنيته ويميل إلى البطولة ويسلك سلوك الأبطال ، ويصر وهو في السادسة عشرة من عمره على الاشتراك في الجيش للدفاع عن وطنه ،

تعجب بأختها الأمير أندريا وتحميه وتكبره وينال منها مصرعه ، وتحب والدها وتحتمل نزوات شذوذه وبدوات طفيلانه واستبداده ، وتظل إلى النهاية تحمل له الحب ، وتدين له بالطاعة ، ولا تضيق بانحرافات شيخوخته ، ولا تضمر سوى الحب لزوجة أختها الأميرة ليزا ورغم أنانية ليزا وفرط إعجابها بنفسها وإدلائها بجهاها .

والبطلة الثانية هي ناشا روستوف ، وهي أشد شخصيات الرواية جاذبية وفننة ، وقد صورها تولستوى على مثال يحي وهذا المثال هو شقيقة زوجته ، وتمتاز بقدرتها على جعل من حولها يتعلقون بها ، فهي معبودة والدتها وإخوتها وكل من يتصل بأسرتها أو يزور دارها ، وهي متفائلة بطبيعتها مقبلة على الحياة ترى في الناس الجوانب الخيرة وتحب الحياة حباً جمّاً ، فهي التي تبتكر للنجاة ضروب الألعاب وألوان اللهو ، وموجز القول أن ذلك العهد السحري عهد ما بين الطفولة والبلوغ حيث تكون الدنيا في نظر الإنسان جديدة نضرة لم يتمثل في صورة أجمل من الصورة التي تبدى بها في شخصية ناشا .

وهذا السحر هو الذي ملك لب الأمير أندريا الرزين النبيل ، وفي الأحداث المروعة التي تعج بها الرواية ، وبين غبار الحروب والدماء المسفوكة تشرق ناشا كالربيع الطلق والنور المضيء في الظلام .

وتشعر ناشا بالعزلة والوحدة بعد موت الأمير أندريا ، ويدوى عودها ، ويغيب سرورها ، وتغضى الساعات الطويلة في صمت مؤلم ناظرة إلى المكان الذي كان يشغله الأمير أندريا ، وألح عليها السقم حتى فقدت الأسرة الأمل في شفائها وإنقاذ حياتها .

وفي هذه الفترة ترد إلى الأسرة أنباء محزنة ، وهي مصرع أختها الأصغر بيتا في المعارك الأخيرة ، وتكاد والدتها تجن من الحزن ، وتلجأ إلى ناشا فهي وحدها

ويجتهد أصدقاؤه أخيه في تجنبه مواطن الخطر ، ولكن شجاعته تدفعه إلى اقتحام الأخطار ، ويلقى منيته مستهدفاً للخطر في أحد المواقف الحرجة ؟

وضابط المدفعية الروسي توشن يمثل في رأى تولستوى طراز البطولة الروسية الصادقة ، فهو البساطة والتواضع مجسمين ، وشجاعته الفائقة ليست شجاعة دموية مفترسة ، وإنما شجاعة بالقلب العاطف الرقيق . ومسرح الرواية واسع فسيح ، والممثلون فيها كثيرون بينهم عامل روسيا القيصر الإسكندر الأول ونابليون والقائد الروسي كوتوزوف وعدد كبير من القواد والوزراء والأعيان ، وينتقل بنا تولستوى ما بين صالونات بطرسبرج وقصور موسكو إلى ميادين الحرب وثكنات الجند ، ومن العواصم الزاهرة إلى الضواحي والأقاليم ، وكل هذه الحوادث المتوالية والصور المتلاحقة تدور حول أشخاص الأمر الثلاث ، ولكن البطل الحقيقي للقصة هو روسيا في صراعها الدائم ضد غارة الأجنبي على أرضها .

والفكرة الفلسفية الكبرى التي تطالعنا من وراء سطور الرواية وحوادثها المتنوعة هي العلاقة بين رجل الأقدار والقوى التي يظن نفسه قادراً على تصريفها وتوجيهها الوجهة التي يريد بها ، فن نابليون ومن القيصر الإسكندر ؟ أنهما ألعيب في يد القدر ، وتولستوى يرى أن الإرادة البشرية ليس لها أثر يذكر في توجيه الحوادث ومصائر الإنسانية وسير الحضارة ، ومن ثم تخبرته في هذه الرواية بنابليون الذي كان يظن نفسه سيد الأقدار ، واعجابه العميق بالقائد الروسي كوتوزوف الذي كان يشعر بأنه مسر لا غير .

ويحاول تولستوى تدعيم هذه الفكرة الفلسفية التي تقوم عليها روايته التاريخية بأن يرينا مخافة قواد نابليون البارزين المعروفين ، وتفاهة تفكيرهم وفرط اغترارهم بشاراتهم اللامعة وكساويهم العسكرية الفخمة ، ولا يستثنى من احتقاره القواد الروسيين .

وهو يخصص باعجابه كوتوزوف لأن كان مثله قدرياً ، وكان شأنه أن يرصد الحوادث ، ويرقب السوانح ، ويستسلم للأقدار ، ولم تفسد هذه الفكرة الفلسفية على تولستوى فنه ، لأنه كان فناناً أصيلاً قبل أن يكون مفكراً فلسفياً . . . ولذلك استطاع أن يمزج الفكرة الفلسفية بالصورة الفنية للرواية مزجاً فنياً رائعاً ، وقصر خاتمة الرواية على شرح مذهبه في فلسفة التاريخ شرحاً وافياً ، وقد عني أخيراً بدراسة هذه المؤخرة الفلسفية دراسة عميقة جديّة أحد المفكرين المصريين الجيدين وهو الأستاذ برلين ، وضمن خلاصة درسه لها كتاباً قيماً ظهر في أواخر سنة ١٩٥٣ وأسماه هذا الاسم الذي يبدو غريباً وهو « القنفذ والتعلب » وقد أظهر فيه تأثير تولستوى بفلسفة المفكر الفرنسي دي مايستر .

مختارات من رواية الحرب والسلام

في الفصل الحادى عشر من الجزء الأول (ما قبل نلت) يصف لنا وداع الأمير أندريا لأبيه « كانوا جميعهم ينتظرون عودة الأمير أندريا الذى ذهب إلى حجرة والده الأمير العجوز ، فقد أرسل إليه قائلاً إنه يريد أن يتحدث معه منفرداً »

ووجد الأمير أندريا عند دخوله الحجرة أباه جالساً إلى منضدة الكتابة وقد وضع على عينيه نظارة وارتنى طيلساناً أبيض اللون ، وكان من عادته ألا يسمح لأحد أن يراه وهو في مثل هذا الرداء ، فصعد فيه النظر وقال « إذن أنت راحل » وعاد إلى الكتابة

« نعم ، لقد جئت لأودعكم ،

فقدم خده لابنه قائلاً « قبلى ، وأشكرك وأكرر

شكرى لك » .

« من أجل ماذا تشكرنى ؟

« من أجل عدم بقائك في دارك متعلقاً بخيوط منور زوجتك ، فالخدمة العسكرية مفضلة على كل شيء - ومن أجل ذلك أشكرك » .

وعاد ثانية إلى الكتابة ، ولكنه كان محتاج الأعصاب إلى حد أن الريشة أحدثت صريراً وتناثر المداد في كل ناحية « إذا كنت تريد أن تقول شيئاً فاني مصغ إليك »

« زوجتي - إني غير مرتاح لتركها في هذه الحالة ، فهي عبي في يدك » .

« وماذا تريد أن تقول غير ذلك ؟ قل شيئاً أكثر إصابة للهدف من ذلك » .

« عند ما يقرب الوقت أرسل إلى موسكو في طلب طبيب ، وليحضر هنا في الوقت المناسب . . . » .
فنظر الأب العجوز إلى ابنه نظرة صارمة مبدئياً دهشته :

« بطبيعة الحال أعرف أنه لا يمكن عمل شيء إذا ثارت الطبيعة على العلم » . واسترسل أندريا قائلاً وقد ظهر عليه التأثير « وإني أعرف أنه من بين ألف حالة من أمثال هذه الحالات ربما لا يحدث خطأ إلا في حالة واحدة ، ولكن هذا هو ما توهمته وما خطر بfikري كذلك ، ولقد تقسمتها المصوم نتيجة لحلم رأيته في منامها » .

فتنعم العجوز قائلاً « حسن ، سأنظر في ذلك » ووقع باسمه ملحاً بيده عن قصد ، وأضاف قائلاً وقد علت وجهه ابتسامة « أنه أمر بغضب » .

« ما هو هذا الأمر البغيض ؟ »
فقال العجوز في غير مواربة « زوجتك » .
« إني لم أفهم ما تريد » .

« إنهم كلهم من هذا الطراز يا ولدي ، ولا نستطيع أن نمسك عن الزواج ، فلا تخف ، فاني لن أذكر شيئاً لأى إنسان ولكنك تعرف ما أعرف ، وهذا هو الحق » وأمسكت أصابعه الناحلة المعروقة بيد ابنه

وهزتها في شيء من العنف بينما كانت عيناه كأنما تحاولان كشف داخلته .

وكان جواب الأمير أندريا على ذلك أن تهد - وهو اعتراف بغير كلام .

وطوى الأمير العجوز الرسائل في غمضة عين وختمها .

وقال في إيجاز « حسن ، لا حيلة لنا في ذلك ، وهي جد حسنة ، فلا يشق عليك الأمر وسنعمل كل ما نستطيع » .

وأمسك أندريا عن الكلام ، كان مكروباً ولكنه كان في الوقت نفسه سعيداً لأن والده قد أدرك ما يريد « لا تشغل بالك بها ، وسنعمل كل ما يمكننا ، وخذ الآن هذه الرسالة لميشيل لإريونوفتش ، لقد طلبت منه أن يتيح لك فرصاً حسنة وأن لا يبيعك معه زمناً طويلاً ، وعليك أن تخبره أنني أذكره بالخير والتقدير ، واكتب لي كيف يتلصقك ، فإذا رضيت فابق معه ، وابذل ما في وسعك ، وإذا لم ترض فاتركه فان ابن يقولوا بولكونسكي لا يمكن أن يظل مع رئيس لا يرتاح إلى العمل معه ، ادن مني » .

وكان يتحدث في سرعة شديدة ويتلع أكثر الكلمات ، ولكن ابنه فهم عنه ، وتبعه إلى المكتب ، وفتح العجوز وأخرج منه مفكرة مكتوبة بخط دقيق ولكنه واضح وقال له « من الأرجح أنني سأموت قبلك » وهذه مذكرة ترسل للإمبراطور بعد موتي ، وهذه رسالة وهذا إذن صرف ، وهو مكافأة أريد تقديمها لمن يكتب كتاباً عن غزوات سواروف فارسلهما إلى الأكاديمية ، وقد كتبت بعض مذكرات - تستطيع أن تقرأها بعد رحيلي من الدنيا ، وقد تفيد منها » .

وشعر أندريا بأنه من غير اللائق أن يوجه إلى والده كلمات تنطوي على الأمل في حياة طويلة وعمر مديد له ،

فاكتفى بأن يقول « ستنفذ رغباتك جميعها بلا أدنى ريب » .

فقال الأمير العجوز وقد أعطى يده لابنه ليقبلها « والآن استودعك الله ، ولتذكر يا أمير أندريا أنه لو اختطفك الموت فإن قلبي العجوز لا بد أن ينفطر » — ثم نظر في وجهه نظرة شاملة وأضاف قائلاً « وإذا بلغنى أن ابن نيقولا بولكونسكى قد قصر في القيام بواجبه فاني سيعروني الخجل وبجلالى العار » وقد نطق بالكلمات الأخيرة هامساً .

فقال الأمير أندريا ميتسما « كان يمكن أن تجنب نفسك مشقة الأفضاء إلى بذلك ، وإنى كذلك لى طلب أتقدم به إليك ، فاذا سقطت قتيلًا وولد لى ولد فاحتفظ به عندك ، واتمس منك أن تنشئه هنا » .

« ولا أجعله فى رعاية زوجتك ؟ » .

وحاول أن يضحك ولكن لم يكن الأمر أكثر من هزة عصبية حركت ذقنه ودفع ابنه من الحجرة قائلاً « اذهب الآن » .

وفى الفصل الثلاثين يصف لنا تولستوى حالة الأمير أندريا بعد إصابته فى المعركة قائلاً « كان الأمير أندريا راقداً طوال ذلك الوقت فى البقعة نفسها فوق تل براتزن ممسكاً بيده قطعة من قماش العلم والدم يسيل منه وهو يرسل فى غير وعى تأوهات ضعيفة شاكية مثل الأطفال ، وحينما اقترب المساء أمسك عن التأوه وظل راقداً فاقد الإحساس كل الفقد ، وفجأة فتح عينيه ، ولم يكن عنده فكرة عن مرور الزمن ، وشعر بأنه حى وبالم حاد من جراء جرح ملتهب فى رأسه ، وكانت أول فكرة خطرت له هى :

« ما هذه السماء اللانهائية التى رأيته فى هذا الصباح ولم أرها من قبل ؟ وهذا الألم كذلك جديد لم أجربه من قبل ! إني لم أعرف شيئاً — لم أعرف شيئاً مطلقاً حتى الآن ، ولكن أين أنا ؟ »

وأصغى ، وسمع صهيل عدة خيول وأصوات بشر يقتربون منه ، كانوا يتحدثون باللغة الفرنسية ، فلم يحول رأسه ، وظل راقداً ينظر إلى السماء عالية فوقه ، وكان يرى زرقها التى لا تسبر أعماقها من بين السحب العارضة ، وكان القادمون على الخيل نابليون واثنين من ضباط أركان الحرب ، وكان نابليون قد طاف بميدان المعركة جميعه وأصدر أوامره لمد المدفعية التى كانت تطلق النيران على الخندق عند أوجست بالمساعدة ، وكان الآن يفحص الجرحى والقتلى الذين تركوا فى الميدان ، وقال حينما رأى جندياً روسياً طويل القامة راقداً ووجهه متجه إلى الأرض وعنقه أدكن وذراعاه قد تصلبتا تصلب الموت « رجال حسان ! » . وقال أحد ضباط أركان الحرب وقد أرسلته المدفعية الموجهة إلى أوجست « إن ذخيرة مدافع الميدان قاربت النفاد يا سيدي » .

فأصدر نابليون أمره وقد تقدم خطوات قليلة قائلاً « احضر الاحتياطى ، ووقف إلى جانب الأمير أندريا الذى كان لا يزال ممسكاً بسارية العلم المكسورة ذلك العلم الذى استولى عليه الفرنسيون ليكون دليلاً على الانتصار » .

وهتف الإمبراطور قائلاً « ميتة مجيدة » : وأدرك الأمير أندريا أن المتحدث هو نابليون ، وأنه يتحدث عنه ، ولكن الكلمات دوت فى أذنيه دون أن يحفل بها ونسيها فى الحال ، وكان رأسه ملتبهاً ، وكانت قواه فى هبوط من جراء الدم المتدفق منه ولم يكن يرى سوى الزرقة الأبدية البعيدة ، وقد عرف نابليون — الذى كان بطلاً فى رأيه — ولكنه فى تلك اللحظة رآه صغيراً . فما أنيأل هذا البطل وما أقل شأنه بالقياس إلى تلك الرسالة التى جاءت إلى روحه من السماء التى لا تقاس أبعادها ، فما يقال ومهما يكن شأن الذى يدنو منه فإن ذلك كله أمور لا يؤبه لها ، ولكن سره وقوفهم ، لأنه كان يشعر شعوراً غامضاً بأنهم سيعينونه

على العودة إلى الحياة تلك الحياة التي بدت له جديرة بأن يحياها ما دام قد بدأ يفهمها ، واستجمع قوته ليتمكن من الحركة وليرسل صوتاً ، وحرك قدماً وآناً أثباتاً وأمياً .

فصاح نابليون قائلاً « إنه ليس ميتاً ! احمليه إلى نقالة الجرحى » .

وركب الإمبراطور ليلقى المارشال لان الذي ابتسم ورفع قبعته وهنا الإمبراطور على الانتصار . ولم يتذكر الأمير أندريا سوى القليل بعد ذلك ، فالأم الذي سببه له حمله إلى النقالة وإهزازه وجس الجرح جعله يعود إلى فقدان الوعي ، ولم يثب إلى رشده إلا في المساء وهو محمول إلى المستشفى مع الكثيرين من الروسين الجرحى أو الأسرى ، وفي أثناء الانتقال أفاق ثانية واستطاع أن يدير طرفه فيما حوله ، بل استطاع أن يتحدث ، وكانت أولى الكلمات التي سمعها صادرة من ضابط فرنسي وكل إليه أمر الإشراف على الجرحى :

« علينا أن نقف هنا ، فإن الإمبراطور سيمر بنا ، ولا بد أن نتمتع بالنظر إلى هؤلاء السادة » .

فقال آخر « الأسرى كثيرون في هذه المرة - جزء كبير من الجيش الروسي ، لا بد أنه عنده ما يكفي منه » .

فقال المتحدث الأول مشيراً إلى ضابط روسي جريح يرتدى ستره أحد خيالة الحرس « ولكن هذا كان كما يقولون رئيس حرس الإمبراطور الإسكندر جميعهم » .

فعرف بولكونسكى الأمير زيبين الذى لقيه في أحد مجتمعات بطرسبرج ، وكان بجانبه ضابط شاب يناهز عمره التاسعة عشرة جريحاً .

وجاء نابليون مخب به جواده وأدنى عنان جواده على مقربة منهما وسأل وقد رأى الجرحى « من أسمى هؤلاء رتبة ؟ »

فقيل له إنه الأمير الاى الأمير زيبين « أنت قائد الحرس الإمبراطورى ؟ » « إني قائد فرقة فحسب » .

« لقد قامت فرقتك بواجبها خير قيام »

« فأجاب زيبين « إن الثناء من القائد العظيم هو خير ما يثاب به الجندى »

فقال نابليون « إني أقدمه بارتياح عظيم ، ومن هذا الشاب الذى معك ؟ »

فذكر له زيبين اسم العقيد سشنلين ، فنظر إليه نابليون وقد علت وجهه ابتسامة :

« أنه جد صغير للمغامرة في مثل هذه الأخطار » . فتسم سشنلين قائلاً بصوت مختنق « إن الشباب لا يحول دون الشجاعة » .

« لقد أحسنت الجواب ، وستفعل ما تقول » . ووضع الأمير أندريا كذلك في الصف الأول اظهارة لعظمة الانتصار واجتذب نظر الإمبراطور ، وتذكر نابليون أن رآه وهو راقد في الميدان

« وأنت أيها الشاب الشهم كيف حالك ؟ »

فرمقه بولكونسكى بعينه ولكنه لم يتكلم ، وقبل ذلك خمس دقائق نطق بكلمات قليلة وجهها إلى الرجال الذين كانوا يحملونه ، ولكن الآن اكتفى بالنظر إلى الإمبراطور ولزم الصمت ! فبعد كل شيء ما قيمة اهتمامات نابليون وكبريائه وعجبه ؟ وما هو البطل نفسه حينما يوازن بسوء العدالة والرحمة المحيطة الرائعة التي استشعرتها روحه واكتنفت سرها ؟ لقد بدا له كل شيء تافها ضئيلاً لا يشبه من أى ناحية تلك الأفكار الجديفة الجليلة التي طالعه بها ما اعترى جسمه من الوهن واستنفاد القوى وتوقع الموت ، فحينما كانت عيناه تلحظان الإمبراطور كان يفكر في تفاهة العظمة وهوان شأنها - وتفاهة الحياة التي لا يعرف أحد غايتها ولا يدرى نهايتها - بل والأشد خطورة من ذلك هوان شأن الموت المخبأ سره عن الأحياء :

ولم ينتظر نابليون جواب الأمير أندريا وقال «اعتنوا بهؤلاء السادة واحملوهم إلى الخيم ، ودعوا الدكتور لارى يتعهد جراحاتهم ، وسنلتقى مرة ثانية يا أمير رينين »

وتركهم وقد تألق وجهه من الارتياح .

ولما رأى الجنود الذين كانوا يحملون بولكونسكى عطف الإمبراطور على الأسرى وأهتمامه بأمرهم أسرعوا في إعادة الأيقونة الصغيرة التى علقها شقيقته بعنقه ، وكانوا قد سرقوها منه ، وشعر فجأة بأنها مدلاة على صدره فوق سترته دون أن يعرف كيف وضعت ولا متى وضعت .

وحينما فكر فى شعور أخته العميق بالاحترام والتقوى الخالصة والعبادة قال لنفسه « ما أسعدنا لو كان كل شيء من البساطة والوضوح كما تعتقد ماريا ! وحقيقة أنه سيكون من الخير أن نعرف أين نلتمس العون ونطلب الراحة فى هذه الحياة وماذا ينتظرنا بعد الموت ، وسأكون سعيداً هادئ النفس رضى البال إذا استطعت أن أقول « أنها المخلص رحمة بي » ولكن لمن أوجه ذلك القول ؟ إن تلك القوى الخفية غير المحدودة التى لا أستطيع أن أرى وجهها لأعبر عن شعورى هى إما ذلك « الكل » العظيم أو أنها لا شيء ، وقد تكون هى الله الذى اشتملت عليه أيقونة ماريا ! لا شيء فى هذه الأرض مؤكداً سوى قلة شأن كل شيء فى حدود فهمى وجلال المجهول الذى لا يسر عمقه - والحقيقة الفذة ، وربما القوة العظيمة وحدها » .

ورفت الحفة ، وكان فى كل هزة يشعر بالألم الحاد الذى زادته الحمى والدوار اللذان ألما به ، وتوهم أنه رأى أباه وأخته وزوجته . والطفل الذى سيولد له وصورة نابليون المشوهة القليلة الشأن - وكانت كل هذه الخيالات والصور تروح وتجيء فى تلك السماء الزرقاء بغير قبة خلال أحلامه المحمومة جميعها ، وكان يبدو له أنه قد عاد إلى لينين جورى وأنه يعيش

عيشة سعيدة فى هدوء وسلام ثم فجأة يظهر أمامه صورة نابليون الصغير الجرم بنظرته المغرورة وارتياحه لكوارث الغر فىملاً ذلك نفسه بالشكوك والألم ... ولكنه يعود إلى تأمل السماء الجميلة التى تعده وحدها بالخلاص .

وعند اقتراب الصباح اختلطت هذه الرؤى واشتبهت عليه سماتها واشتدت به وقدة الحمى التى كان الأقرب احتمالاً أن تنتهى بالموت لا بالابلال من المرض - كما قال الدكتور لارى طبيب نابليون الخاص .

قال الطبيب « إنه لن يتغلب على هذا المرض » ، ووكّل الطبيب أمره مع غيره من المرضى الميؤوس من حالاتهم إلى رعاية موافى الإقليم .

وفى الفصل الثانى من الجزء الثانى من الرواية الذى وقفه تولستوى على وصف الحالة فى روسيا بعد معركة استرلتز وقبل غزو نابليون لها يعطينا تولستوى لمحات عن بعض الأعيان الذين كان فى يدهم زمام الأمور :

« وصل الأمير أندريا إلى بطرسبرج فى شهر أغسطس سنة ١٨٠٩ ، وفى هذا الوقت كان الشاب سبيرانسكى فى ذروة مجده وحماسته للإصلاح ، وفى ذلك الوقت أصيب القيصر (الإسكندر الأول) بمرض فى قدمه من جراء سقوطه من عربته ، واضطر إلى قضاء ثلاثة أسابيع على الأريكة ، وكان سبيرانسكى يعمل معه كل يوم ، وحينذاك أعد المرسومان الإمبراطوريان الشهيران اللذان قصد بهما أحداث تغيير ثورى فى المجتمع الروسى ، وأحد هذين المرسومين كان لإلغاء رتب البلاط والمرسوم الآخر لتنظيم الامتحانات الخاصة التى يجتازها المتقدمون لوظائف ضباط فى الخدمة العامة ومستشارين للدولة وقد تضمن أيضاً أحداث تغيير جوهرى فى وظائف الدولة جميعها من المجلس الإمبراطورى إلى أقل مجالس المدن شأنًا ،

وكانت الأحلام الخاصة بالإصلاح الحر التي راودت عقل الإمبراطور الإسكندر منذ تسلمه العرش قد بدأت تتحقق تدريجياً بمساعدة مستشاريه مثل زارتوريسكي ونوفوسيلزو وكوتشوبي وسترونجنو الذين كان يسميهم الإمبراطور مداعباً « لجنة الأمن العام » .

وفي ذلك الظرف العام كان سبيرانسكي يمثلهم جميعاً في المسائل المدنية وكان اراكتشايف يمثلهم في المسائل الحربية .

وكان اختيار الأمير أندريا حاجباً لجلالة الإمبراطور يستوجب أن يذهب إلى البلاط ليقدم الطاعة ، وبالرغم من أنه وقف مرتين في طريق الإمبراطور فان الإسكندر لم يوجه إليه أى كلمة ، وتبادر إلى ذهنه أن جلالة لا يرتاح له أو لا يستحسن شكله ، وكان يؤكد في نفسه هذا الشهور النظرة الفاترة التي كان يتلقاها بها الإمبراطور ، وسرعان ما علم أن القيصر ضايقه اعزاله الخليفة العامة في سنة ١٨٠٥ .

وقال الأمير أندريا لنفسه « لا نستطيع أن نتحكم في عواطفنا ، وسأبذل جهدي في أن لا أقدم تقريرى عن القانون الحربى بنفسى ، وأكتفى بأن أضمه أمامه ليأخذ فرصته بما فيه من مزاياء » ووضعه في يد أحد المشيرين المتقدمين فى السن وهو صديق لوالده ، وقد قبل ذلك راضياً ووعد بأن يتحدث عنه فى حضرة الإمبراطور .

وفى خلال الأسبوع أشير على الأمير أندريا بمقابلة وزير الحربية الكونت اراكتشايف ، وفى الساعة التاسعة فى اليوم الموعد ظهر الأمير أندريا فى غرفة انتظار الكونت ، ولم يكن يعرفه شخصياً ، وما سمعه عنه لم يكن يستدعى الاحترام ولا التقدير .

ولكن الأمير أندريا قال لنفسه « إنه وزير الحربية وهو موضع ثقة الإمبراطور ، فإذا بهمنى من صفاته الشخصية ؟ إن فحص تقريرى جزء من عمله ، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يؤيد اهتمامى » .

.... ورجا الأمير أندريا الضابط المشرف أن يبلغ الوزير عن حضوره ، فأخبره الضابط فى شيء من السخريّة أن دوره سيأتى ، ... وجاء دور الأمير أندريا .

فأسر أحد الحاضرين فى أذنه قائلاً « إلى العيين بعد النافذة » .

وسمح له بالدخول إلى المكتب الخاص ، ولم يكن فخم الأثاث وإنما كان نظيفاً حسن التنسيق ، ورأى أمامه رجلاً يناهز الأربعين طويل القامة بصورة لا تخلو من الغرابة وله رأس مستطيل لا يقل غرابة ، وكان شعره متلبداً وقد تغضن وجهه وحاجباه الكثيفان يتلاقيان فوق عينين زرقاوين كليتين وأنف متهدل قرمزى ، وحول صاحب المقام الرفيع هذا رأسه نحو القادم الجديد وقال دون أن ينظر إليه :

« ماذا تريد ؟ »

فقال الأمير أندريا « لا أريد شيئاً يا صاحب الفخامة » .

فرفع اراكتشايف عينيه وقال « اجلس ، أنت الأمير بولكونسكى ؟ »

« لى لا أريد شيئاً سوى معرفة هل صاحب الجلالة الإمبراطور قد تنازل وأحال على فخامتكم مذكرتى ؟ » .

فأجاب اراكتشايف معترضاً « اسمح لى أن أخبرك يا صاحبي العزيز أنى قرأت مذكرتك » ، (واستهل حديثه فى شيء من الهدوء ولكنه عاد بعد كلمة أو كلمتين إلى نغمة الغضب والازدراء) واسترسل يقول « أنك تقدم اقترحات جديدة للجيش ، وهناك كثير من الاقترحات القديمة ولا أحد يفرضها ، والناس يكتبونها اليوم وهذا هو أسهل ما يعمل » .

« كانت رغبة جلالة أن أنتظر رأى فخامتكم وأسأل ماذا تصنعون بمذكرتى » .

« لقد أرسلتها إلى اللجنة بعد أن أوضحت رأيي »
ونفض قائلًا « وأنا لا أقر ما بها » وتناول وثيقة من
المنضدة وناولها لبولكونسكى قائلًا « هذه هي الوثيقة »
وكانت مكتوبة بالقلم الرصاص وكلماها ناقصة
الحروف « ليس لها أساس منطقي ومنقولة من القانون
الفرنسي وتختلف عن قانوننا اختلافاً لا يقوم على
أسس معقولة » .

« وما هي اللجنة التي ستنظر فيها » .

« لجنة مراجعة القانون الحربى ، وقد وضعت اسم
سموكم فى القائمة لتكون عضواً شرفاً » .

فابتسم الأمير أندريا قائلًا « لم يكن لي أن أضف
إلى هذه اللجنة » .

فرفع صوته قائلًا وقد أراه الباب « عضو شرف ،
أنت تفهم ذلك جيداً ، طاب صباحك - حسن ، من
يتلوه فى الدخول ؟ » .

... وكان حزب الإصلاح ينظر إلى الأمير
أندريا نظرة عطف ، وفى اليوم التالى لمقابلته لاراكتشاف
ذهب فى المساء إلى اجتماع بمنزل الكونت كوتشوبى ،
وحديثه عن لقائه لاراكتشاف ، فقال له كوتشوبى
« يا صاحبي العزيز ، وحتى حينما تكون عضواً فى اللجنة
فانك لا تستطيع أن تصنع شيئاً دون مساندة سبيرانسكى
فهو الذى يعمل كل شيء ، وسأحدث إليه فى هذا
المساء فقد وعدنى بالزيارة » .

فسأله الأمير أندريا قائلًا « ولكن ما الذى يجعل
سبيرانسكى يحفل بالقانون الحربى ؟ »

فهمز كوتشوبى رأسه مبتسماً فى دهشة من بساطة
السؤال :

« لقد تحدثنا عنك - وعن عمالك الأحرار » .

فقال رجل من الحاضرين متقدم السن فى حلة ،
أوه ! أنت إذن الأمير الذى حرر المزارعين » وكان
هذا الرجل من بقايا عهد الملكة كاترين .

وأراد بلكونسكى أن يهدئ غضب الرجل المتقدم
فى السن فهوى الأمر قائلًا « أنها ضيعة جد صغيرة
ولا تدر سوى دخل قليل » .

فأجاب العجوز « لقد تسرعت أكثر مما يلزم »
ونظر إلى كوتشوبى وأضاف قائلًا « ما أريد أن أعرفه
هو من يقوم بفلح الأرض إذا حررنا المزارعين ؟
وصدقنى أن سن القوانين أسهل من الحكم بمقتضى تلك
القوانين ، واسمح لي أن أسألك يا كونت من يعين
قاضياً حينما يتقدم الجميع للامتحان ؟ » .

فأجاب كوتشوبى « حسن ، احسب هؤلاء الذين
ينجحون فى الامتحان » .

وفى خلال هذا الحديث حضر سبيرانسكى ، وقدم
كوتشوبى الأمير أندريا لسبيرانسكى ، فنظر إليه صامتاً
مدة دقيقة أو دقيقتين ثم قال :

« لى مسرور بمعرفتى لك وقد سمعت عنك
كثيراً » .

وذكر كوتشوبى له فى إيجاز لقاء بلكونسكى
لاراكتشاف ، فابتسم سبيرانسكى وقال أن رئيس
اللجنة صديقى وإذا شئت فاقى أستطيع أن أعدك بتيسير
لقائك له « ثم وأضاف قائلًا « وآمل أنه سيحسن لقاءك
ويعنى بكل ما يراه نافعا » .

وتخلقت حولها جماعة ، وعجب الأمير أندريا
للهدوء المشوب بالاحتقار الذى رد به سبيرانسكى على
الرجل المسن الذى حمل على الإصلاحات الجديدة
وكان كأنه يتنازل من عليائه وهو يفسر هذه الإصلاحات
وحينما رفع المسن الذى كان يجادله صوته اكتفى بالابتسام
ولم يسترسل فى الكلام مبدئياً أنه لا يرى نفسه أهلاً ليكون
حكماً على نفع القرارات التى يصدرها القيصر أو
علم نفعها .

وبعد مضي دقائق على ذلك الحديث العام قام من
مقعده وقاد الأمير أندريا إلى آخر الركن الآخر من

الحجرة ، وكان مما يلائم أفكاره أن يتحدث مع الأمير أندريا .

« لقد غلبني على أمرى هياج ذلك السيد المسن فلم أجد وقتاً لأتبادل معك بضع كلمات » قال ذلك وقد علت وجهه تلك الابتسامة التي يشوبها شيء من الاحتقار يبين أنه يريد أن يفضي بشعوره بتفاهة الجماعة التي يحاط بها ، وشعر الأمير أندريا بأنه يتملقه .

واسترسل اسبيرانسكى يقول : « لقد عرفتك منذ وقت طويل عن طريق شهرتك ، وتحريرك للفلاحين مثال أود أن يقتدى به الناس ، والشئ الثانى أنك المحاجب الوحيد من حجاب الملك الذى لم يسؤه القرار الإمبراطورى الخاص بنظام الرتب فى البلاط ، وقد أثار ذلك القرار الكثير من الغضب والنقمة . »

« حقيقة أن والدى لم يشأ أن أستغل امتيازاتى ، وقد بدأت الخدمة من الدرجات الصغيرة . »

« إن والدك ولو أنه من رجال الجيل الماضى ولكنه أسنى بكثير من هؤلاء المعاصرين لنا الذى ينتقدون هذا المرسوم ، إنه يرى إلى إقامة العدالة على أسس سليمة » فقال الأمير أندريا وهو يحاول بذل مجهود للتخلص من تأثير الرجل « وبرغم ذلك أميل إلى التفكير فى أن هناك أساساً للنقد » ولم يقبل الأمير أندريا أن يسلم للرجل بكل ما يرى بل مال إلى مناقضته ، ولكن عقله كان مشغولاً بملاحظة الرجل إلى حد أنه لم يستطع أن يعبر عن أفكاره ببراعته العادية .

وقال اسبيرانسكى مبتسماً « إنه نقد قائم على الخيلاء الشخصية » .

« إلى حد ما من غير شك ، ولكنه فى رأى من أجل مصلحة الحكومة نفسها . »

« كيف ذلك ؟ »

قال الأمير أندريا « إنى من تلامذة منتسكيه . » ومن رآه أن بعض الامتيازات الخاصة والحقوق المكتسبة لازمة .

فاختفت الابتسامة من وجه اسبيرانسكى ، واكتسب وجهه الكثير لهذا التغير وقد همته الملاحظة التي أبداها الأمير أندريا .

« . . . وبعد أسبوع من هذا الحديث عين الأمير أندريا عضواً فى لجنة تغيير القانون الحربى . »

ويصف لنا تولستوى لقاء الأمير أندريا لتناشا فى الفصل الخامس من الجزء الثانى ، فقد كان الأمير مدعواً فى حفلة راقصة فخمة أقامها فى ٣١ ديسمبر سنة ١٨٠٩ أحد ذوى الاخطار ممن كان لهم شأن عظيم فى عهد كاترين الثانية ، وحضر الحفلة القيصر الإسكندر الأول وكبار رجال دولته وحاشيته ، وكان من المدعوين إلى الحفلة أفراد من أسرة روستوف ، منهم تناشا ووالدتها ، وحينما بدأت الرقصة الأولى لم يلتفت أحد إلى تناشا ولم يتقدم لمراقبتها أحد مما كدر خاطرهما وأساء إلى كبريائهما ، وبينما كانت تنافى هذه الأزمة النفسية بعد انتهاء الرقصة الأولى تقدم بير بيزوكو من الأمير أندريا وأشار عليه بمراقبة الكونتس تناشا روستوف ، ولم يكن الأمير أندريا قد لحظها فى الحفل ودله على مكانها ، فنجع الأمير أندريا بير بيزوكو وأجرك الأمير أندريا حينما اقترب من تناشا ما يخالف شعورها ، وتقدم الأمير من الكونتس والدتها وحياتها ، وقالت له والدة « أسمح لى أن أقدم لك ابنتى » فأجابها الأمير أندريا « إن لى شرف معرفتها ، ولكنى لا أدرى هل تذكرنى أولاً ، وطلب من تناشا أن تراقصه فأشرق وجهها بابتسامة عريضة ، وتوقدت عينها واختفت اللموع التي كادت تهم بالسقوط من عينيها ، وكأنها كانت تقول « لقد انتظرتك منذ الأبد . »

وكان الأمير أندريا يحسن الرقص ، وقد آثر مراقبة تناشا ليضع حداً للمحادثات السياسية المملة التي ضايقته فى هذا الحفل ، وما عم أن بدأ مراقبتها ووضع يده حول جسمها اللدن الأهيى وشعر بنمائها وانسيابها فى عناقه حتى أخذ بسحر جمالها وأحس عودته إلى

الشباب والحياة ، وكان هذا بدء تمكن حبه لتتأشا وهي إحدى شخصيات الرواية العظيمة التي أبدع تولستوى في تصويرها .

وقد أنهى تولستوى روايته بخاتمة طويلة بسط فيها ما يصح أن نسميه مذهبه في فلسفة التاريخ ، وقد أفضى بتولستوى تأمل الحياة البشرية إلى الاعتقاد بأننا في هذه الحياة الأرضية الفانية لا نفعل ما نريد ، وإنما نفعل ما يرايد بنا ، وأنا لسنا سادة أنفسنا كما يزين لنا الخيال ، وإنما نحن خاضعون للقدر ، وقد سمي هذا القانون المسيطر على حياة الأفراد قانون « الحتم » وحاول أن يعارض به قانون « الإرادة » الذي يمثله لنا الزوم ، وحاول في روايته أن يبين أثر هذا القانون في حياة الأفراد الضيقة المحدودة وفي حياة الأمم والجماعات البعيدة المدى المترامية الآفاق .

ومن كلماته في هذه الخاتمة قوله في الفصل الثاني منها « إذا زعمنا كما يزعم المؤرخون أن الرجال العظام وحدهم هم الذين يمكنون الإنسانية من تحقيق الأغراض العظيمة مثل رفع شأن روسيا أو فرنسا أو المحافظة على التوازن في أوروبا أو نشر الأفكار الثورية أو التقدم العام أو أى شيء آخر فإنه يصبح من المستحيل علينا أن نفكر حوادث التاريخ بدون أن يكون عندنا أفكار معينة عن موضوع المصادفة والعقربة .

وإذا كان هدف الحروب الأوروبية في مطالع هذا القرن (القرن التاسع عشر) هو رفع شأن روسيا فإن هذا الهدف كان يمكن تحقيقه بدون الحروب التي سبقته وبدون الغزو ، وإذا كان هذا الهدف هو رفع شأن فرنسا فإن هذه الغاية كان يمكن تحقيقها بدون الثورة أو الإمبراطورية ، وإذا كان هذا الغرض هو نشر الأفكار فإنه كان يمكن أن يتحقق بصورة أوفى عن طريق اله حافة مما لو تم بطريق الجنود ، وإذا كان هذا الهدف هو تقديم الحضارة فأننا نستطيع حينئذ أن نفترض أن هناك طرقاً أكثر ملاءمة للرواق الحضارة وخير

من إبادة المخلوقات البشرية وما يملكون ، فلماذا إذن تحدث هذه الأشياء هكذا ولا تحدث بطريقة أخرى ؟ ذلك لمجرد أنها حدثت كما حدثت .

والتاريخ يقول إن المصادفة خلقت الموقف والعقربة أفادت منه ، ولكن ما هي هذه « المصادفة » وما هذه « العقربة » ؟

إن هذين الاصطلاحين « المصادفة » و « العقربة » لا يدلان على شيء له وجود حقيقى ، ولهذا لا يمكن أن نجد لهما تعريفاً ، وهما لا يدلان إلا على درجة من درجات فهم المظهر ، فحينما لا أعرف لماذا حدث مظهر من المظاهر افترض أننى لا أستطيع أن أعرف ، ولذلك لا أريد أن أعرف وأكتفى بأن أقول لنفسي « إنه المصادفة » ، وأرى قوة تنتج عملاً لا يتناسب مع الخصائص العامة للإنسانية ، ولما كنت لا أعرف كيف تنشأ تلك القوة لذلك أقول لنفسي « إنها العقربة » .

ويضرب لنا تولستوى مثلاً من تناقض المؤرخين في قوله « يناقض المؤرخون بعضهم بعضاً حتى في تفسيراتهم للقوة التي يؤكدون أن نفوذ الشخص نفسه قام عليها ، فتتبر مثلاً المؤرخ البونابرتى يقول إن قوة نابليون كانت تقوم على عقربته وجهه لفعل الخير في حين أن لانفرى المؤرخ الجمهورى الزرعة يؤكد أنها قامت على الاحتيال وخداعه للأمم ، والمؤرخون من هذا الطراز يناقضهم بعضهم لبعض يقضون على إمكان تكوين أى فكرة واضحة عن القوة التي تنتج الحوادث ولذلك لا يقدمون لنا إجابة عن المسألة الجوهرية في التاريخ » .

واقحام هذه الآراء في ختام الرواية لم يعجب بعض النقاد من رجال الأدب مثل الكاتب الروائى الفرنسى فلوير ومثل الكاتب الروسى ترجنيف ، ولكن بعض الباحثين المحدثين في فلسفة التاريخ قد عنوانها وتناولوها بالشرح والنقد ، وربما كان في طليعة هؤلاء الأستاذ برلين في كتابه « القنفذ والثعلب » .

وفيات الأعيان لابن خلكان

بسم
الدكتور أحمد محمد الحوني

أستاذ الأدب العربي بكلية دار العلوم

الكندى ٣٧٥ هـ (٩٨٥ م) وفي كتابي معجم الشعراء وأشعار النساء للمرزباني ٣٨٤ هـ (٩٩٤ م) وفي تاريخ الصوفية للنسوي ٣٩٦ هـ (١٠٠٥ م) وفي تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م) وفي تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) وفي معجم الأدباء لياقوت ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) وفي إنباء الرواة للقفطي ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م) وفي عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) وفي نكت المنيان في نكت الحميان لصلاح الدين الصفدي ٧٦٤ هـ (١٣٦٢ م) وفي طبقات الشافعية للسبكي ٧٧١ هـ (١٣٦٩ م) وطبقات الحنفية لعبد القادر القرشي ٧٧٥ هـ (١٣٧٣ م) وفي بغية الوعاة للسيوطي ٩١١ هـ (١٥٠٥ م) وفي كثير من مئات الكتب التي جال مؤلفوها في هذه الميادين جولات، فخطوا بهذا الفن خطوات فسيحات.

وبهذا تفوقوا على الغربيين لا بالسبق وحده، بل بكثرة المؤلفات ووفرتها وشمولها وتنوعها وعنايتها بأعيان كل علم أو فن أو عصر أو قطر أو مدينة، مع التدقيق في ضبط الأعلام، والحفاوة بالنساء، وتحقيق سنوات الوفاة، وتحري سني الميلاد على قدر

ليس من التعصب في شيء، ولا من التزيد في قليل ولا كثير أن نشيد بجهود العرب في فن التراجم والسير، وأن نعلن في كثير من الثقة والاطمئنان أنهم سبقوا الغرب إلى هذا الفن بعدة قرون، ذلك لأن كتاب التراجم العرب عنوا بالشعب كما عني المؤرخون بالسياسة والملوك، فأرخوا لطوائف من الناس ليسوا من الملك ولا من السيادة في شيء، وإنما هم نخبة أو شعراء أو كتاب أو قضاة أو مفسرون أو محدثون أو قواد أو مؤرخون أو أطباء أو متصوفة أو أصحاب مذاهب وآراء، أو ممن يجمعهم قرن أو بلد أو وصف معين، كما نرى في الطبقات الكبير لابن سعد ٢٣٠ هـ (٨٤٤ م) وفي طبقات الشعراء لابن سلام ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) وفي طبقات النساك لابن سعيد الأعرابي ٣٤١ هـ (٩٥٢ م) وفي الأغاني للأصفهاني ٣٥٦ هـ (٩٦٦ م) وفي أخبار القضاة المصريين لمحمد بن يوسف

(٥) طبع في باريس سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ وفي جونتجن سنة ١٨٣٥ - ١٨٤٣. وفي مصر مرات منها طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨١) وبهامشه الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية لأحمد شاكري زاده والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم لعل بن بالي. وطبع أخيراً بتحقيق الأستاذ محمد عيسى الدين عبد الحميد في سنة ١٣٦٩ (١٩٥٠) بمطبعة السعادة بالقاهرة.

المستطاع ، ومع تسجيل المعالم البارزة من حياة المترجم لهم ، وذكر مؤلفاتهم كلها أو أكثرها ، والتنثيل بماذاج من شعرهم ونثرهم .

على أن العرب سبقوا إلى الترجمة الذاتية سواء أكانت تسجيلاً لحياة كاتبها أم يوميات يدون فيها أبرز أعماله ، فكتب بعضهم تراجم حياتهم بأقلامهم كمل فعل ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وأبامة بن منقذ ٥٨٤ هـ (١١٨٨ م) إذ دون في كتابه الاعتبار يوميات قص فيها مظاهر بطولته ، وعمارة الجني ٥٦٩ هـ (١١٧٣ م) في كتابه النكت المصرية ، والعماد الأصفهاني ٥٩٧ هـ (١٢٠٠ م) في مقدمة كتابه البرق الشامي ، ولسان الدين بن الخطيب ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م) في كتابه الإحاطة في تاريخ غرناطة ، وابن خلدون ٨٠٨ هـ (١٤٠٣ م) في كتابه التعريف الذي فصل فيه تاريخه ورحلاته وصلاته وأحداثه وقصائده ، والسخاوي ٩٠٢ هـ (١٤٩٦ م) في كتابه الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، والسيوطي ٩١١ هـ (١٧٠٥ م) في كتابه حسن المحاضرة ، وهناك عشرات غير هؤلاء دونوا تاريخهم بأقلامهم .

وبهذا كانت التراجم الذاتية أسبق من الغربية بقرون ، لأن إنجلترا بدأت تعرف المذكرات اليومية ، وتعتبرها نواة الترجمة الذاتية منذ كتب صمويل بيبيس مذكراته (١٦٣٣ - ١٧٠٣ م) ، وفي الزمن نفسه ظهرت بضع تراجم كتبها إيزاك والتون ، ولأن فرنسا لم يكن لها عهد بهذه اليوميات ، حتى كتب ريتز مذكراته سنة ١٦٧٢ م .

مؤلف الكتاب

أما مؤلف وفيات الأعيان ، فهو أحمد بن محمد ابن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان قاضي القضاة ، وكنيته شمس الدين ، وكنية أبيه شهاب الدين . ولد بمدينة إربل (على وزن إمد) وهي بالشام الشرقي من دجلة

على مقربة من الموصل سنة ٦٠٨ هـ (١٢١١ م) فتعلم بها أول الأمر ، إذ درس البخاري على الشيخ الصالح ابن هبة الله سنة ٦٢١ هـ ، ثم انتقل إلى الموصل ودرس على الإمام كمال الدين بن يونس ، ثم شخص إلى حلب سنة ٦٢٦ هـ وأقام بها سنتين حضر فيهما دروس الشيخ بهاء الدين أبي الحاسن يوسف بن شداد وتفقه عليه ، وقرأ النحو على موافق الدين أبي البقاء يعيش بن علي النحوي ، ولم يلبث أن اتجه إلى دمشق سنة ٦٣٣ هـ فسمع من علي ابن الصلاح ، ولبث هناك أربع سنوات ، انتقل بعدها إلى القاهرة سنة ٦٣٧ هـ وحينئذ بدأ يتولى المناصب ، فتاب عن قاضي القضاة بدر الدين السنجاري ، ثم ولي قضاء المحلة ، ثم عين قاضياً للقضاة بالشام سنة ٦٥٩ هـ ومكث في هذا المنصب الكبير عشر سنوات إلى أن عزل سنة ٦٦٩ هـ ، فعاد إلى مصر ، ولبث بها سبع سنوات ، أعيد بعدها إلى وظيفته بالشام ، حتى عزل سنة ٦٨٠ هـ ، ثم توفي بدمشق في شهر رجب سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) ودفن بالصالحية .

ويذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أن شمس الدين كان موسوماً بجبال الصورة ، معروفاً بفصاحة المنطق ، وغزارة العقل ، وثبات الجأش ونزاهة النفس .

وينقل عن الذهبي أنه كان إماماً فاضلاً متقناً ، عارفاً بمذهب الشافعي ، حسن الفتاوى ، جيد القريحة ، بصيراً بالعربية ، علامة في الأدب والشعر وأيام الناس ، كثير الإطلاع ، حلو المذاكرة ، وافر الحرمة من أشراف الناس ، كريماً ، جواداً ، ممدحاً .

ومما ذكره ابن العماد الحنبلي من فضائله أنه لم يكن يستطيع أحد أن يتناول في مجلسه آخر بغيبة ، واستدل بحادثة تدل على كلفه بضيانة سمعة الناس وحمايتهم من التشهير .

ولابن خلكان شعر رقيق منه قوله :

يا سادتي إني قنعت وحققكم
في حبكم منكم بأيسر مطلب
إن لم تجودوا بالوصال تعطفاً

وقصدتم هجرى وفرط تجنبي
لا نحرموا عيني القريحة أن ترى

يوم الخميس جبالكم في الموكب
قسماً بوجدى في الهوى وتحرقى

وتحسرى وتلهنى وتلهي
لو قلت لى جلى بروحك لم أقف

فيا أمرت وإن شككت فجرب
وحياة وجهك وهو بدر طالع

وبياض غرتك التى كالغيب
وبقاة لك كالقضيبي ركبتم

أخطارها في الحب أصعب مركب
لو لم أكن في رتبة أرعى لها الـ

عهد القديم صيانة للمنصب
لمنك سترى في هواك ولللى

خلع العذار ولج فيك مؤنبي
وله في وصف ملاح يسبحون في غدیر :

وسرب ظباء في غدیر تخالم
بدورا بأفق الماء تبدو وتقرب

يقول خليلي والقرام مصاحبي
أما لك عن هذى الصباية مذهب؟

وفي دمك المظلول خاضوا كما ترى
فقلت له دعهم يخوضوا ويلعبوا

الكتاب

متى ألفه ؟

لم يحدد في المقدمة الزمن الذى ألفه فيه ، ولكنه
حدد زمن ترتيبه فقال إنه تم في سنة ٦٥٤ هـ بالقاهرة ،

وحينما نرجع إلى خاتمة الكتاب يتبين لنا أن هذا الترتيب
لم يكن آخر تعديل في الكتاب ، وأنه عاوده بالتنقيح
والتكميل ، لأنه قال : إني تركت مصر عائداً إلى
الشام في خدمة أبي الفتح بيبرس سنة ٦٥٩ لتقلد أحكامها
« يقصد المرة الأولى » ثم فصلت بعد عشر سنين ،
وعدت إلى مصر سنة ٦٦٩ ، ومكنني فراغى من
مراجعة كتب كنت أؤثر الوقوف عليها ، وأخذت
منها حاجتى ، وتممت الكتاب ، سنة ٦٧٢ بالقاهرة .
ويفهم من المقدمة أنه قضى سنوات في جمع مادة
الكتاب ، وتدوين مسوداته ، وأنه نقحه مرات حتى
أكمله .

ولا شك أن رحلاته وتنقله من قطر إلى قطر ،
واطلاعه على كثير من كتب التراجم والتاريخ ،
واتصاله بكثير من العلماء ، كل هذا كان معيناً استقى
منه المعارف التى سجلها في زمن طويل .

موضوعه

يحل في هذا الكتاب تاريخ جماعة من الفضلاء
عدد ٨٢٦ :

فيهم الملك والأمير والوزير والشاعر والكاظم
والعالم والمؤلف والطبيب والفيلسوف وكل من له شهرة
ونباهة من رجال ونساء مسلمين وغير مسلمين :
ولم يترجم للصحابية والتابعين إلا لقليل منهم تدعو
الحاجة إلى ذكرهم لمعرفة أحوالهم ، ولا لأحد من
الخلفاء اكتفاء بالمؤلفات الكثيرة التى تناولتهم .

وقد كانت كتب التراجم قبله تقتصر على نوع
معين من الناس لا تعدوه ، كالصحابية أو التابعين أو
المفسرين أو المحدثين أو الشعراء أو الفقهاء أو النحاة أو
أعلام بلد معين .

فلما ألف كمال الدين الأنباري المتوفى سنة ٥٧٧ هـ
(١١٨١ م) كتابه نزهة الألباء في طبقات الأدباء
خالف هذا المنهج في ناحيتين :

الأولى : أنه ترجم لأشخاص لا تجمعهم رابطة معينة من ثقافة أو زمن أو إقليم ، وإن أولى علماء اللغة والنحو والأدب عناية خاصة :

الثانية : أنه رتب الأعلام طبقاً لتاريخ الوفاة لا طبقاً لحروف الهجاء :

ثم جاء بإقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ (١٢٢٨ م) فألف كتابه لإرشاد الأريب أو معجم الأدباء ، ترجم فيه لمئات من المؤلفين في اللغة والنحو والقراءات والتاريخ والأدب المنشور ، ورتب أسماءهم ترتيباً هجائياً دقيقاً مراعيّاً الحرف الأول وما بعده إلى الرابع ، فان اتفق الاسمان رجع إلى اسم الوالد ، وعنى بتحرى زمن الميلاد والوفاء قدر جهده .

أما ابن خلكان فلم يحبس كتابه على طائفة معينة يجمعها علم أو وصف ، أو على طوائف محددة يجمعها إقليم أو عصر ، بل جعله عاماً يضم كل ذى شهرة .

منهجه

١ - رتب الكتاب ترتيباً هجائياً ، بدأه بالأعلام التى أولها همزة ، وختمه بالأعلام التى أولها ياء ، فأبراهيم قبل جمال الدين ، وعبد العزيز قبل محمود ، غير أنه راعى أول الاسم وثانيه فقط ، ولهذا ذكر مسلم بن الحجاج النيسابورى قبل مسعود بن مسعود ، وهذا قبل مسعود بن عبد العزيز ، بل لم يراع الحرف الثانى أحياناً ، فقدم همام بن غالب بن صعصعة على هلال بن الحسن الصابى ، ولم يراع اسم الأب إذا اتفقت أسماء المترجم لهم ، فقدم الوليد بن عبيد البحرى على الوليد بن طريف بن الصلت الشيبانى .

لكن هذا الترتيب الهجائى على ما فيه أسهل من الترتيب على سبب الوفاة ، وأيسر فى العثور على العلم المراد ، ولكنه لم يسلم من مشقة يعانها الباحث ، لأن المؤلف صرف النظر عن الكنى والألقاب ، كما فعل

أكثر مؤلفى المعاجم التاريخية فى ذلك العصر ، واعتبر الأعلام هى الأساس ، فذكر أبا تمام فى حرف الحاء لأن اسمه حبيب ، وابن سينا فى حرف الحاء لأن اسمه الحسين ، وأبا الأسود الدؤلى فى حرف الظاء ، لأن اسمه ظالم ، والشريف الرضى فى حرف الميم لأن اسمه محمد ، وصلاح الدين الأيوبي فى حرف الياء لأن اسمه يوسف ، والفراء النحوى فى حرف الياء لأن اسمه يحيى ، وهكذا .

كذلك لم يراع تجانس الأعلام المتلاحقة ، ففاض بعده شاعر ، ومؤرخ بعده سلطان ، ومتكلم بعده كاتب . الخ . وإن حدث تجانس كان سببه أن أوائل الأسماء من حرف واحد ، وقد فطن إلى هذا كما ذكر فى المقدمة ، ولكنه تغاضى عنه :

ولم يراع تفاوت العصور ، فعلم من القرن الأول بعده علم من القرن الرابع ، وعلم من القرن السابع بعده علم من القرن الثامن وهكذا ، وقد تتلاحق أعلام من قرن واحد ، لأن أوائلها متفقة الحرف ، ولم يغفل المؤلف عن هذه المفارقة ، ولكنه صرف النظر عنها :

وإذ كان فى هذا الترتيب تعمية وتصعيب وتضييع لوقت الباحثين ، حتى ليخيل إلى الإنسان أحياناً أن ابن خلكان لم يترجم للعلم الذى يريده ، لأن كثيراً من الأعلام معروفون بكنائهم أو بألقابهم ، وليسوا معروفين بأسمائهم ، ولأن التنقيب عن علم معين يقتضى كثيراً من الجهد ، فقد تدارك ذلك الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد بالفهارس التى ألحقها بالكتاب ، فرتب الأعلام كلها ترتيباً هجائياً دقيقاً ، وذكر الكنى والألقاب والنسب فى مواضعها وأمام كل منها اسم صاحبه ، ووضع فهرساً للزمان رتب فيه أعيان كل قرن ترتيباً هجائياً ، ووضع فهرساً للفنون التى اشتهر بها هؤلاء الأعيان ، فالفقهاء فهرس ، وللشعراء فهرس ، وللتحاة فهرس ، وللمتكلمين فهرس ، وهكذا .

٢ - وهو حريص على ضبط الأعلام المحتاجة إلى ضبط حتى تسلم من التحريف والتصحيح ، وقد ضبطها ضبطاً معجباً بالحروف لا بالحركات ، لأن الحركات كثيراً ما تختلف وتوقع في الخطأ، مثل قوله في ترجمة أبي نصر محمد بن جهير إنها بفتح الجيم وكسر الهاء وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها راء ، وقال السجستاني بضم الجيم وهو غلط ، يقال رجل جهير بين الجهارة أى ذو منظر ، ويقال أيضاً جهير الصوت بمعنى جهورى الصوت ، ومثل أبي نصر محمد بن طرخان ، فقال طرخان بفتح الطاء المهملة وسكون الراء وفتح الخاء المعجمة وبعد الألف نون .

ومثل أبي عبيدة معمر بن المثنى ، فإنه قال : معمر بفتح الميم بينهما عين مهملة وفي آخره الراء ، والمثنى بضم الميم وفتح التاء المثناة وتشديد النون المفتوحة وفي آخره ياء مثناة من تحتها .

وقال في ترجمة أبي الوليد معن بن زائدة الشيباني إن أحد أجداده اسمه الصلب بضم الصاد المهملة وسكون اللام وآخره الباء الموحدة .

كذلك يدق في ضبط النسبة سواء أكانت إلى شخص أم إلى بلد كقوله : فيروز اباد بكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتية وضم الراء المهملة وواو ساكنة وزاي مفتوحة وألف ساكنة وياء موحدة وألف بعدها ذال معجمة : بلدة بفارس ، قاله الحافظ السمعاني في كتاب الأنساب ، وقال غيره هي بفتح الفاء . وقوله الأبيوردى بفتح الهززة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح الواو وسكون الراء وبعدها دال مهملة ، وهذه النسبة إلى أبيورد ، وهي بليدة بخراسان خرج منها جماعة من العلماء وغيرهم .

وقوله في ترجمة ابن الهبارية : الهبارية بفتح الهاء وتشديد الباء الموحدة وبعد الألف راء هذه النسبة إلى هبار وهو جد أبي يعلى المذكور لأمه ، وكرمان بكسر

الكاف وقيل بفتحها وسكون الراء وفتح الميم وبعد الألف نون ، وهي ولاية كبيرة تشتمل على مدن صغار وكبار ، وهي متصلة بأطراف أعمال خراسان ، ومن جانبها الآخر البحر .

وقوله في ترجمة أبي عبد الله محمد بن نصر المعروف بابن القيسراني : القيسراني بفتح القاف وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح السين المهملة والراء وبعد الألف نون ، هذه النسبة إلى قيسارية وهي بليدة بالشام على ساحل البحر . وهكذا .

وقد يشرح معنى الكلمة كقوله في ابن بابشاذ : بابشاذ معناه السرور ، وقوله في ترجمة ابن التعاويذي : هذه النسبة إلى كتبة التعاويذ وهي الخروز ، وقوله في ترجمة ابن تومرت إن هذه كلمة بربرية ، وقوله في ترجمة أبي الفضل ابن العميد حينما جاء ذكر أبي حيان التوحيدى : لم أر أحداً ممن وضع كتب الأنساب تعرض إلى هذه النسبة ، لا السمعاني ولا غيره ، ولكن يقال إن أباه كان يبيع التوحيد ببغداد ، وهو نوع من القم بال عراق ، وعليه حمل بعض من شرح ديوان المتنبي قوله :

يرشفن من فى رشفات

من فيه أحلى من التوحيد

وقوله في ترجمة البحرى : هذه النسبة إلى بحر وهو أحد أجداده ، ومنبج بلدة بالشام بين حلب والفرات بناها كسرى لما غلب على الشام وسماها منه ، فعربت ، فقيل منبج ، ولكونها وطن البحرى كان يذكرها في شعره كثيراً .

٣ - وهو يذكر اسم الشخص واسم أبيه وجده أو جدوده ونسبه ومولده إن وقف عليه ، ويتحرى زمن الوفاة ، ويورد الآراء المختلفة في المولد والوفاة ، كقوله في ترجمة ابن التعاويذي : كانت ولادته في العاشر من رجب يوم الجمعة سنة تسع عشرة

وخمسائة. وتوفى في ثاني شوال سنة أربع وقبل سنة ثلاث وثمانين وخمسائة ببغداد ، وقال ابن النجار في تاريخه مولده يوم الجمعة وتوفى يوم السبت ثامن عشر شوال . وقوله في ترجمة أبي عبدالله نافع مولى ابن عمر : توفى سنة سبع عشرة وقبل سنة عشرين ومائة .

وقوله في ترجمة ابن قلاقس : كانت ولادته بشهر الإسكندرية يوم الأربعاء رابع شهر ربيع الآخر سنة اثنين وثلاثين وخمسائة ، وتوفى ثالث شوال سنة سبع وستين وخمسائة ببغداد .

وقوله في ترجمة البحرى : كانت ولادته سنة ست وقبل خمس ومائتين ، وتوفى سنة أربع وثمانين ، وقبل خمس وثمانين ، وقبل ثلاث وثمانين ومائتين ، وقال ابن الجوزى : توفى البحرى وهو ابن ثمانين سنة ، والله أعلم بالصواب ، وكان موته بمنجى وقبل حلب والأول أصح .

ولقد يعقب على الروايات المختلفة ترجيح إحداها كما رجع في تاريخ وفاة ابن رشيح القبروانى أنه سنة ٤٦٣ هـ وقال إن هذه أصح من الرواية الثانية التى وجدها بخط بعض الفضلاء .

وقوله في ترجمة أبي مسلم معاذ بن مسلم الهراء النحوى : توفى سنة تسعين ومائة وقبل في السنة التى نكب فيها البرامكة وهى سنة سبع وثمانين ومائة وهو الأصح .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن معين البغدادى الحافظ المشهور : ذكر الخطيب البغدادى في تاريخ بغداد أن وفاته كانت لسبع ليال من ذى القعدة سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، وهو غلط قطعاً ، لأنه - كما تقدم - خرج إلى مكة للحج ثم رجع إلى المدينة ومات بها ، ومن يكون قد حج كيف يتصور أن يموت بلى القعدة من تلك السنة ؟ فلو ذكر أنه توفى في ذى الحجة لأمكن ، ويحتمل أن يكون هذا غلطاً من

الناسخ ، لكنى وجدته في نسختين على هذه الصورة ، فيبعد أن يكون من الناسخ ، ثم نظرت في كتاب الإرشاد في معرفة علماء الحديث تأليف أبي يعلى الخليل ابن عبدالله ، فوجدت أن يحيى بن معين توفى لسبع ليال بقين من ذى الحجة من السنة المذكورة ، فعلى هذا يكون قد حج .

ثم استترك ابن خلكان على الخطيب البغدادى أنه ذكر أن مولده يحيى بن معين كان آخر سنة ثمان وخسين ومائة ، وأنه قال بعد ذكر وفاته إنه بلغ سبعاً وسبعين سنة إلا عشرة أيام ، وعلق ابن خلكان بقوله : إن هذا أيضاً لا يصح من جهة الحساب ، فتأمل . يريد من ذلك أن الخطيب ناقض نفسه ، لأنه ذكر من قبل أن وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين ومائتين ، ثم ذكر بعد ذلك سنة الميلاد ومدة العمر ، فتعين أن تكون الوفاة سنة خمس وثلاثين ومائتين ، وهذا متناقض .

فإن لم يستطع تعيين زمن الوفاة صرح بعجزه كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد ، وأما أبو بكر بن اللبابة فما رأيت تاريخ وفاته في شيء من الكتب ، ولا رأيت من يعلم ذلك ، لكن رأيت في كتاب الحماسة التى صنفها أبو الحجاج يوسف البياسى أن ابن اللبابة قدم ميورقة في آخر شعبان سنة تسع وثمانين وأربعمائة ، ومدح ملكها مبشر بن سليمان بأبيات ، وعقب ابن خلكان بقوله : وكنت أظن أنه مات قبل المعتمد ، لأنى ما رأيت له فيه مريثة إلى أن رأيت ما قاله البياسى :

٤ - ثم يورد المعالم البارزة من حياة المترجم وثقافته وأساتذته وتلاميذه وأخلاقه وأحداثه وصلاته بغيره ومزايده ، ويشفع إليها أحياناً ملامح من أوصافه الجسدية وصفاته النفسية ، كما يذكر مؤلفاته إن كان من أصحاب التأليف ، ونماذج من شعره أو نثره إن كان من أرباب الأدب . وكثيراً ما يستطرد إلى ذكر ما قيل فيه من مدح أو هجاء ، كقوله في ترجمة المعتمد بن عباد :

كان قد أوتي من جمال الصورة ، ونعما الخلق ،
وفخامة الهيئة ، وسبابة البنان ، وثقوب الذهن ،
وحضور الخاطر ، وصدق الخلد ، ما فاق على
نظرائه ، ونظر مع ذلك في الأدب قبل ميل الهوى به
إلى السلطان أدنى نظر بأذكي طبع حصل منه لثقوب
ذهنه على قطعة وافرة علقها من غير تعمد لها . .

وقوله في ترجمة أبي عبدالله محمد بن تومرت :
كان ورعاً ناسكاً متقشفاً غشوشاً مخلوقاً ، كثير
الإطراق ، بساماً في وجوه الناس ، مقبلاً على العبادة ،
لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة ، وكان
شجاعاً فصيحاً في لسان العرب والمغرب ، شديد
الإنكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر
الله بغير إظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ،
متحملاً للأذى من الناس بسببه ، وناله بمكة شيء من
المكره من أجل ذلك ، فخرج منها إلى مصر ، وبالحق
في الإنكار ، فزادوا في أذاه ، وطردته الدولة ،
فخرج من مصر إلى الإسكندرية ، وركب البحر
متوجهاً إلى بلاده المغرب ، وكان رجلاً ربة فظيماً
أسمر ، عظيم الهامة ، حديد النظر .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الشجري : كان
حسن الكلام ، حلو الألفاظ فصيحاً ، جيد البيان
والفهم .

وقوله في ترجمة هبة الله بن الفضل بن القطان :
كان غاية في الخلاعة والمجون ، كثير المزاح والدعابات ،
مغري بالولوع بالمتعرجين والهجاء لهم .

وقوله في ترجمة أبي زكريا يحيى بن عبد الوهاب
ابن بنده : كان جليل القدر ، وافر الفضل ، واسع
الرواية ، ثقة حافظاً ، فاضلاً ، مكثراً ، صدوقاً ،
كثير التصانيف ، حسن السيرة ، بعيد التكلف .

٥ - وكثيراً ما يتعدى الاستشهاد بالشعر الذي
يختاره من عيون قصائد الشاعر إلى دراسة أدبية نقدية ،

يقضى فيها برأيه ، ويتبع المعنى وتنقله ، وبين ما في
النص من محاكاة أو إضافة أو تجديد ، كما نجد في
ترجمته لابن خفاجة والأشهبى وسالم خاسر والحريري
والبخري وغيرهم .

ولنضرب أمثلة على هذا ، فهو يقول في ترجمة
أبي المظفر محمد بن أحمد الأيوودي : وله من جملة
قصيدة :

فسد الزمان فكل من صاحبه

راج يتأق أو مداج حاشي

ولذا اخترتهم ظفرت بباطن

متجههم وبظاهـر هشاش

وهذا المعنى مأخوذ من قول أبي تمام الطائي من
جملة قصيدة أجاد فيها كل الإجادة :

إن شئت أن يسود ظنك كله

فأجله في هذا السواد الأعظم

ليس الصديق بمن يعيرك ظاهراً

متبسماً عن باطن متجههم

ويقول في ترجمة أبي عبدالله محمد بن القيسراني :
ومن معانيه البديعة قوله من جملة قصيدة رائعة :

هذا الذي سلب العشاق نومهم

أما ترى عيذه ملأى من الوسن

وهذا البيت ينظر إلى قول المتنبي في مدح سيف
الدولة بن حمدان :

نهبت من الأعمار ما لو وهبته

لهبت في الدنيا بأنك خالـد

وقوله في ترجمة المعتمد بن عباد : وله في وداع
حظايه حيناً عزم على إرسالهن من قرطبة إلى
إشبيلية :

ولما وقفنا للوداع غلـدية

وقد خفقت في ساحة القصر رايات

بكينا دماً حتى كأن عيوننا
يجرى الدموع الحمر منها جراحات
وهذا ينظر إلى قول القائل :

بكيت دماً حتى لقد قال عائدي
أهذا الفتى من جن عييه يرعف ؟
ويقول في ترجمة البحري : إنه مدح المتوكل
بقصيدة منها :

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما
في وسعه لمشي إليك المنبر
والمثنى في هذا المعنى :

لو تعقل الشجر التي قابلتها
مدت حية إليك الأغصنا
وسبقهما أبو تمام بقوله :

لو سعت بقعة لإعظام نعي
لسعى نحوها المكان الجديب

ويقول في ترجمة أبي الفتيان محمد بن سلطان بن
حيوس : ومن محاسن شعره القصيدة التي مدح بها
أبا الفضل سابق بن محمود ، ومنها قوله :

طالما قلت للمسائل عنكم
واعتمادى هداية الضلال

إن ترد علم حالم عن يقين
فالقهم في مكارم أو نزال

تلق بيض الوجوه سود مثار الذ
مع خضر الأكثاف حمر النصال

وما أحسن هذا التقسيم الذي اتفق له ، وقد ألم فيه
يقول أبي سعيد محمد بن الحسين الرستمي الشاعر
المشهور من جملة قصيدة يمدح بها الصاحب ابن عباد ،
وهي من فاخر الشعر ، وذلك قوله :

من النفر العالين في السلم والوغي
وأهل المعالي والعالى وآلها

إذا نزلوا اخضر الثرى من نزولهم
وإن نازلوا احمر القنا من نزولها
هذا والله الشعر الخالص الذي لا يشوبه شيء من
الحشو :

ويقول في ترجمة أبي الحسن منصور بن إسماعيل
القمي المصري : ذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي -
رحمه الله - في طبقات الفقهاء ، وأنشد له :

ما ضر شمس الضحا والشمس طالعة
ألا يرى ضوءها من ليس ذا بصر
ويلحق بقوله : ومن هنا أخذ أبو العلاء المعري
قوله :

والنجم تستغفر الأبصار رؤيته
والذنب للطرف لا للنجم في الصغر
وهذا الضرب كثير في تعقبات ابن خلكان :

ولا شك أن نزوعه الأدنى كان الباعث له على
الاحتفال بالشعر تدويناً ونقداً وتعقيباً ، وكان الموجه
له إلى إطالة تراجم الشعراء والكتاب حتى بلغت الحد
الذي لم يبلغه تراجم العلماء وغيرهم إلا قليلاً منهم :

٦- وكثيراً ما يربط بين كبار العلماء والشعراء
والملوك في سني ميلادهم أو وفاتهم ، كما ذكر في
ترجمة أبي الفرج الأصفهاني أنه في عام ست وخمسين
وثلاث مائة مات عالمان كبيران وثلاثة ملوك كبار ،
فالعالمان هما أبو الفرج وأبو علي القالي ، والملوك هم
سيف الدولة بن حمدان ، وكافور الإخشيدى ،
ومعز الدولة بن بويه .

وقوله في ترجمة أبي عبيدة معمر بن المثنى :
كانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة
في الليلة التي توفي بها الحسن البصري رضي الله عنه .

٧- ترجم لقليل من النساء مثل بوران بنت الحسن
ابن سهل ، وتقية بنت غيث الأرمنازي ، ورابعة

تاريخ أصبهان فقال : : : وذكره الحافظ بن السمعاني في كتاب الأنساب وفي كتاب الذيل : : : وقوله في ترجمة أبي يعلى محمد بن المبارية : ذكره العماد الكاتب في الخريدة فقال :

وقوله في ترجمة المعتمد بن عباد : قال أبو الحسن ابن القطاع السعدي في حق المعتمد : : : وقال ابن بسام في الذخيرة : : :

وهكذا اقتضته أمانته العلمية أن يذكر مصادره التي نقل منها :

ونكتفي بهذا وبما ذكره في ترجمة ابن تومرت من نقله عن كتاب تاريخ القيروان ، وعن تاريخ ابن القفطي ، وعن كتاب المغرب عن سيرة ملوك المغرب ، وقوله إنه رحل من أقصى المغرب إلى المشرق ، ثم خرج من مصر عائداً إلى بلاده حتى انتهى إلى المهديّة إحدى مدن أفريقية ، وكان ملكها يومئذ الأمير يحيى بن تميم المعز بن باديس الصنهاجي ، وذلك في سنة خمس وخمسةائة .

هكذا وجدته في تاريخ القيروان ، وقد تقدم في ترجمة الأمير تميم والد يحيى المذكور أن محمد بن تومرت اجتاز في أيام ولابته بأفريقية عند عودته من المشرق ، وكنت وجدته كذلك أيضاً والله أعلم بالصواب ، ولم يرحل إلى المشرق مرتين حتى يحمل ذلك على دفعتين ، فإن كانت عودته في سنة خمس كما ذكرنا ، فهي في ولاية الأمير يحيى ، لأن أباه تمبا توفي سنة إحدى وخمسةائة كما تقدم في ترجمته ، وإنما نهت عليه لئلا يتوهم الواقف عليه أنه فاتني ذلك ، وهو متناقض :

ومنها أنه يصحح أغلاط غيره كقوله في ترجمة ابن زهر الأندلسي : ذكر عماد الدين الكاتب في كتاب الخريدة قول أبي الطيب بن البراز في بعض بني زهر :

العدوية ، وزبيدة بنت جعفر بن المنصور ، وزيلب بنت عبد الرحمن بن الحسن بن سهل بن عبدوس ، وسكينة بنت الحسين ، ونفيسة بنت الحسن بن زيد بن الحسن بن علي .

٨- وهو إلى هذا لم يتبع طريقة السند التي اتبعها بعض المؤرخين متأثرين برواة الحديث النبوي الشريف ، ولم يسجع كما كان يسجع كتاب عصره ، بل عبر في أسلوب مرسل بعيد من التكلف .

٩- على أنه ليس محققاً ومدققاً فحسب ، بل شفع إلى تحقيقه وتدقيقه أمانته العلمية .

ولأن هذا ليتجلى في مظاهر كثيرة ، منها أنه اعتمد على مصادر اطمأن إلى صحتها ، وسمع من أشخاص وثق بصدقهم ، قال في المقدمة : « كنت مولعاً بالاطلاع على أخبار المتقدمين من أولى النباهة وتواريخ وفياهم وموالدهم ، فوقع لي منه شيء حملني على الاستزادة وكثرة التبع ، فعمدت إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن ، وأخذت من أفواه الأئمة المتقنين له ما لم أجده في كتاب ، ولم أزل على ذلك حتى حصل عندي منه مسودات كثيرة في سنين عديدة ، وقد بذلت الجهد في التقاطه من مظان الصحة ، ولم أتساهل في نقله ممن لا يوثق به ، بل تحررت فيه حسبما وصلت القدرة إليه » :

ومنها أنه يذكر في التراجم أسماء الكتب التي نقل منها أو الأشخاص الذين سمع منهم وروى عنهم ، كقوله في ترجمة أبي حنيفة النعمان : ذكره الأمير المختار المسبحي في تاريخه فقال ، وبعد أن نقل النص قال : وقال ابن زولاق في كتاب أخبار قضاة مصر : وقوله في أخبار البحتری قال صالح بن الأصمغ التوخي المنبجي : : : وحكى أبو بكر الضولي في كتابه الذي وضعه في أخبار أبي تمام : : :

وقوله في ترجمة أبي المظفر محمد بن أحمد الأموي الأبيوردي الشاعر : ذكره أبو زكريا بن منده في

قل للوبا أنت وابن زهر

جاوزتما الحد في النكايه

ترفقا بالسورى قليلا

فواحد منك كفايه

ثم وجدت هذين البيتين لأبي بكر بن أحمد بن محمد الأبيض .

وقوله في ترجمة أبي أيوب مطرف بن مازن :
إن أبا إسحاق الشيرازي ذكر في كتاب المهذب أن مطرفا هذا توفي سنة سبع وثمانين ، وعقب بقوله إن أبا إسحاق نفسه ذكر أن الشافعي روى عن مطرف بن مازن ، فإيا للعجب شخص يموت في هذا التاريخ كيف يمكن أن يراه الشافعي ، ومولد الشافعي سنة خمسين ومائة بعد موت مطرف بثلاث وستين سنة ؟

ولما انتهيت في هذه الترجمة إلى هذا الموضع رأيت في تاريخ أبي الحسن عبد الباقي بن قانع أن مطرف بن مازن توفي سنة إحدى وتسعين ومائة ، وهذا يوافق ما ذكرته من أنه توفي في أواخر خلافة هارون الرشيد . وقد يفرغ من الترجمة ثم يقف على حقائق يرى إضافتها ، فيفعل ذلك ، كقوله في ترجمة البوصيري : وبعد فراغي من ترجمة أمين الدولة ابن التلميذ المذكور وقفت على كتاب جمعه شيخنا موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف البغدادى ، وجعله سيرة لنفسه ، وذكر في أوائله ابن التلميذ . . .

ومن مظاهر هذه الأمانة أنه إن اعتمد على ذاكرته في العبارة نبه على ذلك . فقد ذكر في ترجمة ابن الشجرى كلاماً لابن الأنبارى ، ثم قال : وهذا الكلام وإن لم يكن عن كلام ابن الأنبارى فهو في معناه ، لأنى لم أنقله من الكتاب ، بل وقفت عليه منذ زمان ، وعلق معناه بخاطري ، وإنما ذكرت هذا لأن الناظر فيه قد يقف على كتاب ابن الأنبارى فيجد بين الكلامين اختلافاً ، فيظن أنى تسامحت في النقل .

قيمه

هذا الكتاب من أمهات المراجع التاريخية والأدبية التي أغنت المكتبة العربية غنى يدرك جدواه المنقبون [عن تاريخ الفكر والأدب .

١ - فهو ذخيرة لدارسى العلوم والآداب والتاريخ واللغة والاجتماع ، جمع فيه مؤلفه خلاصة ما أودع العلماء قبله في تراجم الرجال والنساء ، وقد ضاع كثير مما خلفوه فتكفل ببقائه ، ثم أضاف إلى ما نقله عنهم ما سمعه من محاطبه ، وما عرفه عن معاصريه . وهؤلاء الأعلام الذين ترجم لهم ذوو ألوان شتى ، ومن عصور متباعدة ، ومن أقطار مختلفة ، فهو بهذا كله ينبوع لدراسة الأدب وتاريخه ، والعوامل المؤثرة فيه ، ولعروة الأدباء ، وغاذج من شعرهم ونثرهم ، ومعرفة العلماء ، وأسماء مؤلفاتهم ، والإلمام بكثير من النظم والأخلاق والعادات وشئون المجتمعات .

٢ - ولهذا احتفى به لاحقوه ، فنقلوا منه كثيراً ، وذيّلوا عليه ، فن الذى اختصره ابنه موسى ، وهذا المختصر في المكتب الهندى بلندن ، والبارزى ، ومختصره في مكتبة باريس ، وابن حبيب ومختصره في مكتبة برلين ، ووجدى بن إبراهيم المتوفى سنة ١١٢٦ وبن دار الكتب بالقاهرة نسخة من مختصره .

ومن الذين ذيّلوا عليه موفق فضل الله بن فخر الصقاعى في كتابه (تالى وفيات الأعيان) ترجم فيه لمن توفي بمصر والشام من سنة ٦٦٠ إلى ٧٢٥ ومن هذا الكتاب نسخة في باريس ، ومحمد بن شاعر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه (فوات الوفيات) ذكر فيه ما فات ابن خلكان من التراجم ، وترجم فيه للفضلاء الذين جاءوا بعده إلى عصره هو ، فبلغت كلها نحو خمسين وخمسمائة ، مرتبة على حروف الهجاء ، وبعضها ذكره ابن خلكان ، وقد طبع بمصر سنة ١٢٨٣ هـ ثم طبع ثانية سنة ١٢٩٩ هـ في مجلدين ؟

ومن انقلده تاج الدين الخزومي سنة ٧٤٣ ، وقد ذيل عليه ثلاثين ترجمة ، وفضل ابن الأثير عليه .
٣- وقد ترجمه إلى اللغة الفارسية يوسف بن عثمان سنة ٨٩٥ هـ وترجمته بالمتحف البريطاني ، وترجمه إلى الفرنسية دي سلان في القرن التاسع عشر ، ونشر بعضه مع ترجمة لاتينية في لندن سنة ١٩٠٨ ، وترجم إلى التركية سنة ١٨٦٣ .

٤- ولبعض المستشرقين رأى في الكتاب ينبؤ عن تقدير وإعجاب ، فقد وصفه المستشرق الإنجليزي نيكلسون في كتابه تاريخ العرب الأدنى بأنه أول كتاب في التراجم العربية العامة ألفه مسلم .
وجاراه في هذا الرأى المستشرق الإنجليزي جب ، ولعلهما نظرا إلى تعدد الشخصيات التي ترجم لها ، ففضيا له بالسبق ، ومعنى هذا أنهما فضلاه على الأنباري مؤلف تزهة الألباء من قبله ، لأنه غلب في كتابه النحاة واللغويين والأدباء ، كما فضلاه على ياقوت ، مؤلف معجم الأدباء ، لأنه اختص به أصحاب المؤلفات والرسائل .

ولكنهما مع هذا الافتراض قد توسعا في الحكيم توسعا أغفل الأنباري ، وجار على سبق ياقوت ، لأن ياقوتا أرخ لكثير من النحويين واللغويين والنسابين والقراء والإخباريين والمؤرخين والكتاب ، وكل من صنف في الأدب تصنيفاً أو جمع فيه تأليفاً .

نماذج منه

١- من ترجمته للرازي قوله : أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطيب ، ذكر ابن جليل في تاريخ الأطباء أنه دبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد في أيام المكتفى .

ومن أخباره أنه كان في شببته يضرب بالعود ويغنى ، فلما التحى وجهه قال : كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف ، فززع عن ذلك ،

وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة ، فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوايرها الغاية ، واعتقد الصحيح منها ، وعلل القيم ، وألف في الطب كتباً كثيرة .

فمن ذلك كتاب « الحاوى » وهو من الكتب الكبار . يدخل في مقدار ثلاثين مجلداً ، وهو عمدة الأطباء في النقل منه ، والرجوع إليه عند الاختلاف ، ومنها كتاب « الجامع » وهو أيضاً من الكتب الكبار النافعة ، وكتاب « الأعصاب » وهو أيضاً كبير . وله كتاب « المنصورى » المختصر المشهور ، وهو على صغر حجمه من الكتب المختارة ، جمع فيه بين العلم والعمل ، ويحتاج إليه كل أحد ، وكان قد صنفه لأبي صالح منصور بن نوح ، أحد الملوك السامانيين ، فنسب الكتاب إليه ، وله غير ذلك تصانيف كثيرة ، وكلها يحتاج إليها . وكان اشتغاله بالطب على الحكيم أبى الحسن على بن زيد الطرى صاحب التصانيف المشهورة التي منها « فردوس الحكمة » وغيره ، وكان مسيحياً ثم أسلم ، توفي سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، رحمه الله ، ومولده سنة أربع وثلاثين ومائتين بفرغانة .

٢- ومن ترجمته لأبى عبيدة معمر بن المثنى : التيمي بالولاء ، تيم قریش ، البصرى النحوى العلامة ، قال الجاحظ في حقه : لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعى أعلم بجميع العلوم منه ، وقال ابن قتيبة في كتاب المعارف : كان الغريب أغلب عليه ، وأخبار العرب وأيامها ، وكان مع معرفته لم يقم البيت إذا أنشده حتى يكسره ، وكان يفيض العرب ، وألف في مثالبها كتباً ، وكان يرى رأى الخوارج .

روى عنه على بن المغيرة الأثرم وأبو عبيد القاسم ابن سلام ، وأبو عثمان المازنى ، وأبو حاتم السجستاني ، وعمر بن شبة النخعى وغيرهم .

وكان أبو نواس يتعلم من أبى عبيدة ويصفه ، ويسب الأصمعي ويهجو ، فقيل له : ما تقول في

الأصمعي ؟ فقال : بليل في قفص . قيل له : فما تقول في خلف الأحمر ؟ فقال : جمع علوم الناس وفهمها ، قيل له : فما تقول في أبي عبيدة ؟ فقال : ذلك آدم طوي على علم .

وتصانيفه تقارب مائتي مصنف ، منها كتاب مجاز القرآن الكريم ، وكتاب غريب القرآن ، وكتاب معاني القرآن ، وكتاب غريب الحديث ، وكتاب الديباج ، وكتاب التاج ، وكتاب المنافرات ، وكتاب الخيل . . . وكانت ولادته في شهر رجب الفرد سنة عشر ومائة ، وقيل في سنة إحدى عشرة ومائة ، وقيل أربع عشرة وقيل ثمان وقيل تسع والأول أصح ، وتوفي سنة تسع ومائتين بالبصرة ، وقيل سنة إحدى عشرة ، وقيل سنة عشر ، وقيل سنة ثلاث عشرة .

٣- ومن ترجمته للبحري : أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى بن عبيد بن شمال بن جابر . . الطائي البصري الشاعر المشهور .

ولد بمنبج وقيل بزرذفنة وهي قرية من قراها ، ونشأ وتخرج بها ، ثم خرج إلى العراق ، ومدح جماعة من الخلفاء ، أولهم المتوكل على الله وخلقه كثيراً من الأكابر والرؤساء ، وأقام ببغداد دهرأ طويلاً ، ثم عاد إلى الشام . وله أشعار كثيرة ، فيها ذكر حلب ونواحيها ، وكان يتنزل بها . وقد روى عنه أشياء من شعره أبو العباس المبرد ، ومحمد بن خلف بن المرزبان ، والقاضي أبو عبد الله الحاملي ، ومحمد بن أحمد الحكيمي ، وأبو بكر الصولي وغيرهم .

قال صالح بن الأصمغ التنوخي المنبجي : رأيت البصري ها هنا عندنا قبل أن يخرج إلى العراق ، يجتاز بنا في الجامع من هذا الباب ، يمدح أصحاب البصل والبادنجان ، وينشد الشعر في ذهابه وجميته ، ثم كان منه ما كان في علوة التي شهب بها في كثير من أشعاره ، وهي بنت زريقة الحلبية ، وزريقة أمها .

وقيل للبحري : أيهما أشعر أنت أم أبو تمام ؟ فقال : جيده خير من جيدي ، وردني خير من رديته . وكان يقال لشعر البصري سلاسل الذهب ، وهو في الطبقة العليا .

ويقال إنه قيل لأبي العلاء المعري : أي الثلاثة أشعر : أبو تمام ، أم البصري ، أم المنبي ؟ فقال : المنبي وأبو تمام حكيمان ، وإنما الشاعر البصري .

وقال البصري : أنشدت أبا تمام شعراً لي في بعض بني حميد ، وصلت به إلى مال له خطر ، فقال لي : أحسنت ، أنت أمير الشعراء بعدي ، فكان قوله هذا أحب إلى من جميع ما حوئته .

ولم يزل شعره غير مرتب حتى جمعه أبو بكر الصولي ، ورتبه على الحروف ، وجمعه أيضاً على بن حمزة الأصهباني ، ولم يرتبه على الحروف ، بل على الأنواع كما صنع بشعر أبي تمام . وللبحري كتاب حماسة على مثال حماسة أبي تمام ، وله كتاب معاني الشعر .

وكانت ولادته سنة ست وقيل خمس ومائتين ، وتوفي سنة أربع وثمانين وقيل خمس وثمانين ، وقيل ثلاث وثمانين ومائتين ، والأول أصح . وهذه الترجمة التي استغرقت عشر صفحات نماذج من شعر البصري وأخباره .

٤- من ترجمته لأستاذة ابن يعيش . ذكر أساتذة ابن يعيش ، وذكر رحلاته ، ثم تلمذته عليه ، وابتدأه بكتاب الدع لابن جني . . ثم قال : وكان حسن التفهيم ، لطيف الكلام ، طويل الروح على المبتدى والمنتهى ، وكان خفيف الروح ، ظريف الشائل ، كثير المحون ، مع سكينته ووقار .

كنا يوماً نقرأ عليه بالمدرسة الرواحية ، فجاءه رجل من الأجناد وبه مسطور بدين . وكان الشيخ له عادة بالشهادة في المكتاتيب الشرعية ، فقال : يا مولانا ، اشهد على ما في هذا المسطور ، فأخذه

شرب قال : ما هذا إلا ماء بارد ، فقال له الشيخ :
لو كان خبزاً حاراً كان أحب إليك ...
وله نوادر كثيرة يطول ذكرها .

وكانت ولادته ثلاث خلون من شهر رمضان سنة
ست وخمسين وخمسة مئتين ، وتوفي بها في سحر
الخامس والعشرين من جمادى الأولى سنة ثلاث
وأربعين وستمائة ، ودفن من يومه بترتبه بالمقام المنسوب
إلى إبراهيم الخليل ، صلوات الله وسلامه عليه ،
ورحمه الله .

الشيخ من يده وقرأ أوله : أقرت فاطمة ... فقال له
الشيخ : أنت فاطمة ؟ فقال الجندي : يا مولانا
الساعة تحضر ، وخرج إلى باب المدرسة فأحضرها
وهو ينسم من كلام الشيخ .

ويقرب من هذا ما تقدم ذكره في ترجمة عامر
الشعبي أن شخصاً دخل عليه وعنده امرأة . فقال :
أيكما الشعبي ؟ فقال له : هذه .

وكنّا يوماً نقرأ عليه في داره ، فعطش بعض
الحاضرين وطلب من الغلام ماء ، فأحضره ، فلما

مراجع البحث

- ١ - تاريخ آداب اللغة العربية .
جرجي زيدان . الجزء الثالث .
- ٢ - التراجم والسير .
الأستاذ محمد عبدالغنى حسن . طبع دار المعارف
- ٣ - حسن المحاضرة .
السيوطي . الجزء الأول .
- ٤ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة .
ابن حجر العسقلاني . طبعه حيدر آباد .
- ٥ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب .
ابن العماد الحنبلي . طبعه ١٣٥١ الجزء السادس
- ٦ - طبقات الشافعية الكبرى .
السبكي . الطبعة الأولى الجزء الخامس .
- ٧ - فوات الوفيات .
ابن شاکر . طبعة بولاق ١٨٢٣ .
- ٨ - معجم الأدباء .
ياقوت . طبعة فريد رفاعي .
- ٩ - النجوم الزاهرة .
ابن تغرى بردى . طبعة دار الكتب ١٩٣٩ :
- ١٠ - نزهة الألباء في طبقات الأدباء .
الأنباري . القاهرة ١٢٩٤ .
- ١١ - وفيات الأعيان .
ابن خلكان . مطبعة السعادة ١٩٥٠ .
- ١٢ - A literary History of the Arabs ,
by Reynold A. Nicholson . London, 1907 .

مغامرات الأفكار لوائته

بمقام
الدكتور محمود زريان

مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

حياة المؤلف وكتبه

إن أردت أن تتحدث عن عمالقة الفلسفة الإنجليز في القرن العشرين فلا بد وأن يكون الفرد نورث وايتهد في المقدمة . يذكر له بوجه خاص كشفه الجديد في الرياضيات والمنطق ، وبتأوه مذهباً ميتافيزيقياً أقيم على أحدث مكتشفات علم الطبيعة . يعد كتاب « المبادئ الرياضية » الذي ألفه وايتهد بالاشتراك مع برتراند رسل إنجيل المنطق الرياضي الحديث لما احتوى من نظريات جديدة في أسس الرياضيات ، وصلتها بمبادئ المنطق وتصورات ، ووضع نظريات منطقية جديدة بحيث وقف منافساً لكتب أرسطو المنطقية . قامت ولا تزال تقوم محاولات لإزالة هذا الكتاب عن عرشه ، لكنها من قبيل محاولة برنارد شو لإزالة شكسبير عن عرشه ؛ يؤثر عن « شو » قوله « إن شكسبير أطول من قامته ولكنني أقف على كتفيه » ؛ فإذا صدقنا « شو » في حديثه عن نفسه ولم نر أنه مجرد ادعاء ، فإن وقوفه على كتفي شكسبير لا يقلل من عظمة الثاني بل يزيده قيمة . قل مثل ذلك في قيمة كتاب « المبادئ » بالرغم من محاولات نقده ومهاجمته .

كان وايتهد إلى جانب براعته في الرياضة والمنطق فيلسوفاً موسوعياً على طريقة ليبنتز . كان علينا قبل وايتهد أن نختار أحد اتجاهين فلسفيين : إما اتجاه هيوم وإما اتجاه هيغل ، وكان اختيار أحدهما يستبعد اختيار الآخر ، ولم يتمكن أحد من التوفيق بينهما - حتى رسل واجه هذا الموقف واختار هيوم - وأعد نفسه للثورة على مثالية هيغل ومدرسته يعاونه زميله جورج مور ، أو كان يعاون هو ذلك الزميل . كانت أصالة وايتهد تأليف مذهب فلسفي يوفق بين الاتجاهين المتقابلين : لم يعجبه هيوم لقصور مذهبه عن بلوغ النظرة الكلية إلى العالم - تلك النظرة التي أقنع بها هيغل ، ولكن لم يعجبه هيغل في مثاليته التي تضمنت ذوبان فردية الأجزاء في الكل ؛ جاء وايتهد ليضع مذهباً ينطوي على النظر إلى العالم والكون نظرتنا إلى كائن عضوي واحد : لكل عضو فرديته واستقلاله ، ولكن طبيعة كل عضو هي تأديته لوظيفته . وتأديته لوظيفته مرتبط بطبيعة باقي الأعضاء وتأديتها وظائفها ، وقيمة العضو في المساهمة في بقاء ذلك الكائن الحي الذي يكون ذلك العضو عضواً فيه .

مبدأ النسبية (١٩٢٢)
The Principle Of Relativity
العلم والعالم الحديث (١٩٢٦)
Science And The Modern World
الدين يتكون (١٩٢٧)
Religion In The Making
الرمزية (١٩٢٨)
Symbolism
العملية الصاعدة والوجود (١٩٢٩)
Process And Reality
أهداف التربية ومقالات أخرى (١٩٢٩)
The Aims Of Education And Other Essays
وظيفة العقل (١٩٢٩)
The Function Of Reason
مغامرات الأفكار (١٩٣٣)
Adventures Of Ideas
أنحاء الفكر (١٩٣٨)
Modes Of Thought

مغامرات الأفكار

نعرض هنا لهذا الكتاب فقط لوائهده ، وهو لا يهتم في هذا الكتاب بعرض نظرياته الفلسفية أو الرياضية أو العلمية والدفاع عنها ، وإنما ينظر نظرة سريعة إلى الحضارة الإنسانية حيث يبين أن عماد الحضارة لإشراق أفكار جديدة ، وأن الحضارة تسود حيث تؤدي تلك الأفكار وظيفتها في التأثير على حياة الفرد والجماعة . ويذكر في مقدمته لهذا الكتاب أنه وضع كتاباً ثلاثة يكل بعضها بعضاً ، يوسع في إحداها ما يوجز في الآخر - هي العلم والعالم الحديث ، والعملية الصاعدة والوجود ، ومغامرات الأفكار . يوسع في الأول موقفه من العلوم وفي الثاني موقفه من الفلسفة النظرية وفي الثالث موقفه من الحضارة الإنسانية وكيف تؤثر الأفكار العلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية في دفع الأفراد نحو حياة أفضل ، ومن ثم يهتم هذا

كان وابتهد بالإضافة إلى أصلاته في الرياضة والمنطق والفلسفة علماً طبعياً أصيلاً ، أخذت بلبه الكشوف الحديثة في علم الطبيعة ونظريات المغنطيسية الكهربية والنسبية والكوانتم بوجه خاص ، فاستفاد منها في تأليفه نظرية كوزمولوجيه لها قيمتها الكبرى ،

ولد وابتهد في عام ١٨٦١ وتخرج من كلية ترينتي بجامعة كبريدج ، وعين مدرساً للرياضة التطبيقية والميكانيكا في هذه الكلية فيما بين ١٩١١ و ١٩١٤ ، ثم مدرساً لهاتين المادتين في جامعة لندن فأستاذاً بها فيما بين ١٩١٤ و ١٩٣٨ ، وقد عين في تلك السنة أستاذاً للفلسفة بجامعة هارفارد ، وظل بها حتى مات في عام ١٩٤٧ . وتقديراً لجهوده ، منحته جامعات مختلفة الدرجات الممتازة : إذ منحته جامعة مانشستر الدكتوراه في العلوم ، وجامعات هارفارد وييل ومونريال الدكتوراه الفخرية في العلوم ، وجامعات سانت اندروز بسكتلند ووسكونش بالولايات المتحدة الدكتوراه الفخرية في القانون ، بالإضافة إلى زمالته للجمعية الملكية بالانجلترا وللأكاديمية البريطانية :

وقد كتب وابتهد الكتب الآتية :

مقالة في الجبر الشامل (١٨٩٨)
A Treatise Of Universal Algebra
بديهيات الهندسة (١٩٠٦)
Axioms of Geometry
الهندسة الوصفية (١٩٠٧)
Descriptive Geometry
المبادئ الرياضية من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع برتراند رسل (١٩١٠ - ١٩١٣)
Principia Mathematica
مبادئ المعرفة الطبيعية (١٩١٩)
Principles Of Natural Knowledge
تصور الطبيعة (١٩٢٠)
The Concept Of Nature

« منهج فلسفى » . والباب الأخير عنوانه « الحضارة » ، ويشمل خمسة فصول هى « الحق » ، « الجمال » ، « الحق والجمال » ، « المغامرة » ، « السلام » ، ونحن نوجز فيها إلى أهم ما جاء فى تلك الأبواب من أفكار :

الباب الاجتماعى

نقطة منهجية

يبدأ المؤلف بذكر نقطة منهجية باللغة الأهمية تتفق وما يقوله علماء المناهج اليوم حين يتحدثون عن الاستقرار ، وتختلف عما كان سائداً فى مطلع العصر الحديث . كان المحدثون من أمثال فرنسيس بيكون وجون ستوارت مل وأتباعهما يرون أن المنهج السليم فى البحث العلمى يقتضى أن تبدأ بمرحلة ملاحظة الوقائع وإجراء التجارب إن كانت تسمح طبيعة العلم بإجراء التجربة ، ثم الانتقال إلى مرحلة وضع فرض يصلح تفسيراً مؤقتاً لتلك الوقائع ، فإن أبدت الوقائع المستقبلية ذلك الفرض سميناه قانوناً ، ومن جملة القوانين المتعلقة بمجال معين من مجالات البحث يفسر بعضها بعضاً ويرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً — جملة تلك القوانين نسميها بالنظرية العلمية ، فنقول قانون سقوط الأجسام ونظرية الجاذبية التى تتضمن ذلك القانون وغيره من قوانين الميكانيكا . أما المعاصرون فيعكسون الآية ؛ إذ يرون أن نقطة البداية فى البحث العلمى وضع الفرض لا الملاحظة والتجربة ؛ لا شك أن ذلك الفرض السابق ليس خيالاً جاعاً بغير أساس ، وإنما يقوم على تعميمات تجريبية سابقة أو قوانين سبق لنا التسليم بها تسليماً كلياً . وبعد الفرض نستخرج نتائج بطريق الاستنباط العصورى ، وبعدئذ نبحت فى تحقيق تلك النتائج تحقيقاً تجريبياً أى نبحت عن وقائع نلاحظها أو نجربها نؤيد أو نلخص تلك النتائج ؛ فقتنا بنتائج فرضنا نجعل ذلك الفرض ناجحاً

الكتاب الأخير بتصوير الحضارة ودور الأفكار الجديدة فى رفعة الأفراد ودور الأفراد فى خلق عصر متحضر أكثر من اهتمامه بعرض نظرياته الفلسفية أو العلمية — فهذه الأخيرة يوجزها فى هذا الكتاب بإيجازاً .

والكتاب أربعة أبواب ، وكل باب يشمل فصولاً . الباب الأول وهو « الباب الاجتماعى » وفصوله ستة هى : « مقلمة » ، « الروح الإنسانية » ، « المثل الأعلى فى نظر المذهب الإنسانى » Humanitarian Ideal ، « مظاهر الحرية » ، « من القوة والتسلط إلى الاقتناع » ، « توقع نتائج » .

ويسمى ويتهد الباب الثانى « الباب الكوزمولوجى » ونحيل إلى ترجمته بباب فلسفة العلوم ، لأن لعبارة « فلسفة العلم » معنيين : تعنى أولاً علم المناهج ويتناول هذا العلم منهجى الاستنباط والاستقراء وتطورهما عبر التاريخ ، وبين فضل الملاحظة والتجربة على الاستدلال الصورى البحث أو فضل الثانى على الأول ، وكيف يكون مشروعاً أن نتمسك بأحدهما ونستبعد الآخر ونحن نبحت فى العلوم التجريبية ، ولا بأس من ملاحظة أن علم المناهج من شأن الفيلسوف لا من شأن العالم بشرط أن يكون ذلك الفيلسوف عالماً . وتعنى « فلسفة العلم » ثانياً دراسة النظريات والكشوف العلمية واحتحتاج ما تتضمنه من آراء ومواقف تشكل نظرتنا إلى الأشياء من حولنا وتكوين نظرة شاملة عن الكون . يعنى ويتهد فى الباب الثانى بفلسفة العلوم بالمعنى الأخير وإن كان يذكر رأيه فى مناهج البحث هنا وهناك حين دعت إلى ذلك فرصة . ويشمل الباب العلمى فصولاً أربعة هى : « قوانين الطبيعة » ، « فلسفات علمية » Cosmologies ، « العلم والفلسفة » ، « الإصلاح الجديد » . والباب الثالث هو « الباب الفلسفى » وفصوله خمسة هى : « الموضوعات والدوات ، الماضى والحاضر والمستقبل » ، « تجمع الفسرس » ، The Grouping of Occasions ، « الظاهر والحقيقة » ،

إلى حضارة الشرق الأدنى القديمة — حضارة يرجع
عندها إلى آلاف من السنين مضت ؛ ويقصد بالشرق
الأدنى مصر والعراق وبلاد العرب وآسيا الصغرى ؛
ويضيف وينتهد الحضارة اليونانية والرومانية إلى
الحضارات الشرقية كمصدر للحضارة الغربية .

العبودية والمساواة

من الأفكار الأساسية التي يرى وينتهد أنها أثرت
في تطور المجتمعات الإنسانية فكرة حقوق الفرد وحق
الحرية بوجه خاص . يستقرئ المؤلف التاريخ ليدلنا على
أن الإنسانية في عهود غابرة كانت تفترض العبودية
عنصراً أساسياً لبناء المجتمع ، ويشرح لنا كيف أن
الإنسانية قضت وقتاً طويلاً جداً حتى استجابت لأفكار
المصلحين المنادين بحق الحرية والمساواة بين الأفراد .
ونوجز فيما يلي تاريخ وينتهد لتلك الظاهرة .

يجمع الأفراد في جماعة فتنشأ بينهم علاقات —
يتبادلون مشاعر الراحة والرضا والاطمئنان أو التعب
واليوأس والقلق والخوف ، ويتبادلون الآمال والأمانى ؛
وتنشأ لديهم عادات عقلية تتضمن أولاً فهمهم للأشياء
من حولهم ، ثم يأتي دور تقييم تلك الأشياء وتقييم
سلوكهم تجاه بعضهم بعضاً ، فيبدأ تمييزهم بين الخير
والشر ، والصدق والكذب ، والجمال والقبح . كانت
هذه العلاقات والعادات في المراحل الأولى من مراحل
التجمعات الإنسانية من الأمور المألوفة ، أى لم يفكر
الأفراد ويعاودوا التفكير فيها لمحاولة تحليلها ونقدتها
للإبقاء على الطيب منها ، وتعديل ما يحتاج إلى تعديل .
ولكن في مرحلة تالية من مراحل الإنسانية أى منذ نحو
ثلاثة آلاف من السنين بدأ الأفراد يفكرون فيما يرون
ويعملون ويعتقدون . وبدأت تشرق أفكار الواجب
والنفس أو الروح والعقل . بدأ الناس يربطون فكرة
الواجب عما ترويه الأساطير عما يحبه الآلهة ، وبدأت
ترحف فكرة الروح ليفسروا بها كل ما يسبب لهم

وإلا بدأنا الجولة من جديد بفرض جديد : وبفضل
ذلك المنهج في البحث وصلنا إلى كشف علم الطبيعة
الحديث مثل طبيعة الضوء ونظريات المغنطيسية الكهربائية
وقوانين الحركة في عناصر الذرة ونظرية الكوانتم
والنظريات النسبية عن المادة والكتلة والطاقة . وما كان
يتسنى لنا أن نتوصل إلى تلك الكشف بالطرق
الاستقرائية التي نصحنها بها ليكون ومل . وحجة
المعاصرين في ذلك أنه لا جدوى من الملاحظات
العشوائية وأن الملاحظة الموجهة هي الملاحظة المثمرة ،
والملاحظة بوجهها فرض سابق أو وجهة نظر سابقة
نضعها موضع الاختبار لا أن تكون موضوع اعتقاد .
اعتقد وينتهد بالمنهج الأخير في البحث وأراد أن
يطبقه في بحثه في تاريخ الأفكار . حين نستقرئ
الأفكار عبر العصور — تلك الأفكار التي أثرت في
الجماعات والأفراد — يجب أن يكون دليلنا في الاستقراء
نظريات سابقة موجهة . ويسوق لنا المؤلف مثلين من
الماضي على استخدام هذا المنهج فيذكر هيجل وماكولي
Macaulay — يذكر عن الأول أنه حين أراد أن
يضع نظريته في فلسفة السياسة كان لديه افتراض سابق
وهو أن الدولة المثلث هي بروسيا الشرقية وقتئذ فوضع
نظريته التي تنطوي على أن الدولة المثلث ما تحاكي
بروسيا : تأليه الدولة ، ذوبان شخصية الأفراد في
شخصية الدولة وأن في ذلك تمتعهم بالحرية الحقيقية. الخ..
ويذكر وينتهد عن ماكولاي أنه حين أراد أن يضع
نظريته السياسية في الجيل التالي لهيجل نظر إلى النظام
الدستوري الإنجليزي على أنه أكمل نظام للدولة البرلمانية
الديمقراطية ، ومن ثم ينبغى على كل دولة أن تحاكي
إنجلترا . وهدف وينتهد من هذه النقطة هو أن استقراءه
للأفكار التي مرت بها الإنسانية في سبيل تطورها
الاجتماعي والسياسي بوجهها فرض معين ، هو أن
حضارة الشرق الأدنى مصدر حضارة أوروبا الحديثة ؛
فاذا أردنا تقييم الحضارة الأوروبية ، علينا أن نرجع

هو مالكهم . واختلف الناس في معاملة عبيدهم فمنهم من كانوا راحاء ومنهم من كانوا قساة غلاظ القلوب - يصف لنا أفلاطون في « المأدبة » أن أجاثون وهو المضيف كان عادلاً رحيماً على عبيده ، ولقد صور شيشرون نفسه بحسن معاملته لعبيده ، ولكن هذا استثناء ، أما القاعدة فهي أن العبودية انطوت على الظلم والقسوة .

يلاحظ وابتدأ بالرغم من أن المجتمع اليوناني والمجتمع الروماني افترضاً نظام العبودية إلا أن فكرة الثورة على هذا النظام بدأت عندهما ، ولكنها ظلت مجرد فكرة ، فيشير إلى أن رجال القانون الرواقين عدلوا من النظام وأدخلوا عدة إصلاحات قانونية تقوم على احترام حقوق الفرد الأساسية ، ويشير إلى ماركوس أوريليوس ودعوته الخلقية إلى المساواة ، وأن من الخير للمجتمع أن يتمتع كل فرد بكامل حرياته . ولكن المجتمع وبناءه كان أقوى من تلك الأفكار فظلت العبودية . ومع أن تعاليم المسيحية من بعد نادت بالمثل العليا الخلقية إلا أن العصر الوسيط كله كان أداة عافطة أكثر منه أداة تطور وثورة على الأوضاع الاجتماعية القائمة .

وكان القرن الثامن عشر في نظر وابتدأ نقطة التحول في تأثير الأفكار ، إذ كان عصر المطالبة بحقوق الإنسان ، « هذا العصر الفرنسي العظيم » صنع للعالم ما لم تصنعه أجيال سابقة . لا شك أن كان لهذا العصر مقدمات هي الأفكار الثورية التي بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر على أيدي بيكون ولوك ، ولكن الإنجليز كانوا يمهّدون للثورة ، والفرنسيين يقودونها . ولن ينسى التاريخ جهود فولتير وروسو بين أولئك الذين صنعت أفكارهم للإنسانية في نصف قرن ما لم يصنعه مفكرو آلاف من السنين مضت . وإذ بنا في القرن التاسع عشر نجد القانون الإنجليزي يحرم العبودية ويبيع العبيد في ١٨٠٨ ويحرم شراءهم ويدعو إلى

حرية وما يعجزون عن تفسيره ، وتطور الناس فبدأت حاسة النقد . وهذه المرحلة يعتبرها وابتدأ الدفعة الأولى لظهور الحضارة والمدنية وانتقال الناس من مرحلة من التقدم إلى مرحلة تعلوها . وجاء مع فكرة العقل واستعداده للنقد تصورات القلق وعدم الرضا بما هو واقع ، والبحث في نوع من الأفكار والعادات والسلوك والملاقات أفضل مما درج عليه الأفراد . ويرى المؤلف أن أدق تعبير لإشراق العقل هو ظهور الفكر اليوناني القديم بوجه عام ، وفي محاورات أفلاطون بوجه خاص - نراه ينقد الآلهة التي رسمتها مخيلة الشعراء ، ويحثنا على أن نتصور الله منزهاً عن النقص والشر وتحقق فيه صورة الجمال الخالد .

ينتقل وابتدأ من تلك المقدمة إلى تأريخه لظاهرة العبودية . يقول إننا إذا نظرنا إلى مدينة الشرق الأدنى القديمة ومدينة الإغريق ، نرى عبودية الإنسان لأخيه الإنسان ظاهرة واضحة . « يريد المصريون الطوب للبناء ومن ثم قد أسروا اليهود » . انظر إلى الفرق بين بركليس وكليون ، بين أفلاطون والإسكندر ، بين ماريوس Marius وسلا Sulla ، بين شيشرون وقيسر - نجد أنهم رغم ما بينهم من فروق يتفقون في فكرة أساسية هي افتراض أن طائفة من الناس - يظن أنهم أقل مستوى في الحضارة والثقافة من غيرهم - لا بد وأن توجد لتؤدي خدمات يجب ألا يقوم بها الرجل المتحضر - لا بد من قاعدة من العبيد تؤلف جزءاً أساسياً من البناء الاجتماعي لتقوم القمة المتحضرة : أراد المصريون أن يتفرغوا لشئون الحكم أو الإدارة وأراد اليونان أن يتفرغوا للتأمل في ظواهر الكون وتأسيس مذاهب فلسفية ، فوجدوا أن من الضروري أن يسندوا الأعمال اليدوية كالخدمة في المنازل وأعمال الزراعة والعبارة لمن اعتقدوا أنهم أقل منهم عقلاً ومدنية وأكثر منهم قوة بدنية . كان اليونان ملاك عبيد ووصلت الإمبراطورية الرومانية إلى أن الرجل المتحضر

التجارب الفكرية في المحاولة والخطأ هي سر البطء في تأثير الأفكار لتصبح أمراً واقعاً .

الحضارة والتعقيد

لم تكن مجهودات الإنجليز والفرنسيين التي أشرنا إليها من قبل في القرنين السابع عشر والثامن عشر وما تبعها من تشريعات قانونية في القرن التالي هي كل التراث الحضاري للقضاء على العبودية وإعلان حق الإنسان في الحرية والمساواة ، بل قد أشرقت في تلك القرون الثلاثة نفسها حركات أخرى أدت إلى نتائج لها خطورتها في تطوير الفرد والجماعة ، ولم يكن تحقيق المساواة والقضاء على العبودية إلا نتيجة واحدة ، وحدثت نتائج أخرى لم تكن متوقعة . يشير وينهد هنا إلى حركة الانقلاب الصناعي التي أصبح إلغاء الرق معها نتيجة حتمية ، ويشير إلى أفكار دارون عن التطور التي انطوت على أن مساواة الإنسان بأخيه الإنسان ليست أنموذجاً يجب تقديسه وإنما يجب أن نصيف إليه أن البقاء للأصلح وللأقوى وأن ليس للضعيف والعاجز أن تمتد له أسباب البقاء . لم يعد حق الإخاء والمساواة بين الناس بمنزلة عن حق الفرد القوي في الحياة وأن مآل الضعيف إلى انقراض . يشير وينهد كذلك إلى حركات فكرية كان لها أفعال الأثر في توجيه الحضارة ، كان بعضها نتيجة للانقلاب الصناعي وبعضها الآخر معاصراً له .

جاءت الثورة الصناعية في إنجلترا في القرن الثامن عشر ، فازدهرت الصناعة الآلية ، وفتحت آفاقاً جديدة للأبدى العاملة ، وارتفع شأن العامل في نظر الدولة ثم في نظر نفسه من بعد ؛ وأصبح العامل قوة بشرية لا يستهان بها فطالب بحقوقه وحياته كاملة . ولكن الصناعة تزدهر حين تتم الحرية الاقتصادية والمنافسة ؛ غير أن شيوع الحرية الاقتصادية والمنافسة أدى إلى خلق طبقة قليلة العدد معها رأس المال ، وطبقة الأغلبية

تحريرهم في كل المستعمرات البريطانية في ١٨٣٣ . وتغير تصورنا للبناء الاجتماعي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فأصبحت المساواة والحرية لكل فرد هي المقدمة الأساسية ، لا أن العبودية شرط لقيام الجماعة المتحضرة .

ولقصة تطور فكرة الدعوة إلى المساواة بقية يريتها وينهد قليلاً ليجيب عن سؤال هام هو : لم قضت الإنسانية هذه الآلاف من السنين لتنتقل من فكرة العبودية إلى فكرة المساواة ؟ لم هذا البطء الشديد في تحول الفكرة إلى واقع ؟ يضع الفيلسوف المشكلة بطريقة أخرى : إذا رأينا مجتمعاً به شر يجب استئصاله ، فهل نستأصل النظام الاجتماعي كله ونعيد بناء المجتمع على أساس جديد ؟ أو أن نبقي النظام كما هو ونحاول أن نضع قاعدة جديدة لنقضي على الشر الذي به ؟ نجد وينهد في كلا الطريقتين شراً : من الصعب أن تزيل حضارة ونظاماً اجتماعياً دام ألف سنة أو تزيد ؛ حتى إذا كان ذلك ممكناً فسوف يكون ضرره أكثر من نفعه : تصور القضاء على حضارة اليونان من أساسها وبدء الرومان بلا ميراث سابق ، فما كان للإنسانية أن ترى إمبراطورية رومانية وحضارة رومانية . تصور أن هذه الحضارة الرومانية اندثرت من الوجود بحيث لم يبق من تراثها شيء ، فما كان يمكن أن تقوم حضارة أوروبية على الإطلاق . ومن جهة أخرى إذا أقيمت كل شيء على حالته وحاولت أن تتصور قاعدة لتخلص مجتمعاً من الشر الذي به فلست على ثقة من أن القاعدة ستأني بئارها المرجوة قبل أن نحاولها في الواقع الفعلي . يرى وينهد أن الإصلاح لا يتم بالقضاء على حضارة قديمة لإقامة حضارة جديدة كما أن الإصلاح لا يتم بمجرد إلغاء أفكار دون أن تدخل حيز التطبيق . ابق الحضارة القديمة على حالها ، وانشر أفكارك التي تظن أن المجتمع سيكون بها أسعد حالاً ، واترك أفكارك هذه لتوضع موضع الاختبار فقد تسود وقد تموت . هذه

وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في صورة شعرية في كتابه «طبيعة الأشياء» Rerum Natura . ولم يذكر وايتهد كلمة واحدة عن النظرية الذرية عند ديموقريطس وذكر عبارة قصيرة عن أبيقور ، وخص لوكريتيوس بتلخيص ما قال عن النظرية في كتابه . ولم يكن وايتهد في ذلك منصفاً في التاريخ لأن ديموقريطس لم يشر فقط إلى النظرية الذرية وإنما كان أول مصادرها عنها ، وفصل في النظرية تفصيلاً . فمن الانصاف أن نذكر كلمة عن ديموقريطس ليكون استقراؤنا للنظريات العلمية عبر العصور أدق وأوفى .

خلاصة رأى ديموقريطس أن كل جسم مؤلف من ذرات غير متقسمة ، وعددها لا متناه ، وبين الذرات يوجد خلاء ، ولكن لا تحوى الذرة خلاء ؛ الذرات لا تنفى ولا تستحدث ، وكانت ولا تزال وسوف تظل في حركة دائمة ؛ وتختلف الذرات فيما بينها باختلاف أشكالها وأحجامها ، ولا ثقل للذرة . لم يبحث ديموقريطس مثلاً بحث أرسطو من بعد في الحركة الأولى للذرات وعلتها إذ يقول ربما تمت تلك الحركة الأولى صدفة ؛ وفي ذلك يتفق ديموقريطس مع النظرية الحركية الحديثة للغازات Modern Kinetic theory of gases ؛ ولكن بعد الحركة الأولى كيفما كان مصدرها - تتحرك الذرات حسب قوانين ثابتة ، وتخضع تلك الحركات لضرورة حتمية ؛ ومعنى الضرورة هنا أن كل شيء يحدث وفق قانون وأن لا شيء يحدث اتفاقاً . ومن ثم لم يدخل ديموقريطس أى تفسير غائى في حركات الذرات . وبفعل حركة الذرات يتحد بعضها ببعض فتتألف مجموعات فتؤلف الأجسام وليس صحيحاً ما قال وايتهد عن أبيقور أنه هو الذى جعل النظرية الديموقريطية مذهباً منتظماً . لم يكن أبيقور أصيلاً في النظرية الذرية لسببين : أولهما أن أقواله مستمد أغلبها من ديموقريطس ، وثانيهما أن أبيقور كان مهتماً قبل كل شيء بالأخلاق واهتمامه بالطبيعة وتفسير

العالمة وهى ذليلة مغلوقة على أمرها وبدأت تظهر العبودية في مظهر جديد - عبودية صاحب العمل للعامل ، فعم البؤس بين العمال ونشأت مشكلات اجتماعية وخلقية . وانتقلت الحركة الصناعية بمشكلاتها من إنجلترا إلى ألمانيا ومن ثم مهد ذلك الانتقال إلى نشوء فكر ماركس وظهور الفكر الاشتراكي لمحاربة النظام الرأسمالى . أما المشكلات الخلقية التى انطوت على استئثار الفرد بالقيم التقليدية وإحمال التعاليم المسيحية فقد أثارت رجال الدين فجھزوا أنفسهم بكل ما لديهم من قوة لمواجهة الفساد الخلقى والعودة بالناس إلى الأخلاق الأفلاطونية والمسيحية ، ولكن تعاليم هيوم كانت لهم بالرصاد . لقد علم هذا الفيلسوف القرن الثامن عشر وما تلاه أن تصورات أفلاطون في النفس والروح والفضائل تصورات جوفاء لا دلالة لها وأن الأخلاق لا يمكن أن تنعزل عن انفعالات الإنسان ورغباته وأمانه . وجاء أوجست كونت ليكمل الجولة حين دعا إلى أن عهد الأساطير والميتافيزيقا قد ذهب وولى وأن عصرنا عصر علم وصناعة وعصر عبادة الإنسانية .

باب فلسفة العلوم

العلم القديم

يهتم وايتهد في هذا الباب بعرض سريع لأهم النظريات العلمية منذ عهد الإغريق إلى يوم كتب كتابه (١٩٣٣) وتطورها على مر العصور ، وبيان ما أحدثه ذلك التطور من تغير في نظرتنا إلى الأشياء من حولنا وإلى الكون بالاجمال . اختار وايتهد النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام نموذجين للأفكار التى أخذت وقتاً طويلاً تتطور فيه لتطور نظرتنا إلى العالم . يرى المؤلف أن النظرية الذرية من أهم ما اتسمت به الكوزمولوجيا اليونانية القديمة ؛ يقول أن قد أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور مذهباً منتظماً ،

الظواهر اهتمام ثانوى ؛ كان بهم يعلم الطبيعة بقدر ما كان يثبت أن العالم الطبيعي لا يخضع لسلطة الآلهة ، ومن أقواله إنه لا قيمة لتفضيل تفسير علمى على آخر ، ولا ضرورة لتحديد التفسير الصادق لنبد التفسيرات الخاطئة : أى تفسير مقبول طالما يستبعد تدخل الآلهة . ونحن نحدث أيقور عن النظرية الذرية اختلف عن أستاذه فى أن للذرة ثقلاً وأن حركات الذرات تتم صدفة ولا ضرورة أو خضوعاً لقانون .

نخص وإيه لوكريتيوس بفقرة يذكر فيها رأيه فى النظرية الذرية . يقول عن لوكريتيوس إن العالم عنده مؤلف من جزيئات متناهية فى الصغر ولا تنقسم ولا نهاية لعددها ، تسبح فى المكان وفى سبوحها ذاك تميل عن حركتها فى خط مستقيم فيمتزج ، جزئ بآخر ، وقد لا يحدث ذلك الميل أو الانحراف فتتباعذ الجزيئات ثم تعود فتلتقى مرة وتتباعذ مرة ، ثم تلتقى مرة ثانية ومرات ، وبهذا الالتقاء والتناثر تتألف الأجسام ولا بأس من ملاحظة أن لوكريتيوس كان من أتباع أيقور . وما فعله فى نظريته الذرية هو عرض لما قاله أيقور فى صورة أدبية رائعة .

وبعد النظرية الذرية بأتى دور قانون سقوط الأجسام فى علم الطبيعة القديم كما يرى وإيه . يرى أننا نجد عند أرسطو أقدم صورة لهذا القانون . كان يعتقد أرسطو أن للأجسام ميلاً طبيعياً للبحث عن مركز الأرض . لقد صنف أرسطو الأشياء إلى أربعة : هنالك أجسام ثقيلة لها خاصة السقوط إلى أسفل ، وهنالك أشياء أخرى كاللهب من طبيعتها الصعود إلى أعلا رغم أنها على سطح الأرض ونحن تتحرك إلى أعلا إنما تبحث عن مكانها الطبيعي وهو السماء ، وهنالك النجوم والكواكب فى السماء تتحرك وفق قوانين خاصة بها ، وهنالك أخيراً الأرض وهى مركز الكون وبالقياس إليها يمكن تحديد حركات كل الأصناف الأخرى من الأشياء . هذا ما يرويه وإيه عن أرسطو ، ولكن

لم يذكر عنه أهم نقطة فى تصورهِ لسقوط الأجسام وهى أن الجسم الثقيل يسقط على الأرض فى وقت أسرع من الجسم الأقل ثقلاً فى سقوطه ، ولعل أرسطو وصل إلى تصورهِ ذلك من ملاحظات حسية ساذجة فثلاً إذا قذفت جسماً وهو أخف وزناً من جسم آخر ب من مكان واحد فإن سيكون أقل مقاومة للهواء من ب وإذن سيسقط ا بعد ب . وظل الناس يعتقدون فى صدق هذه النظرية وغيرها من نظريات أرسطو قرابة ألفى عام ، وكانت تنتظر الإنسانية جاليليو ليثبت خطأ أرسطو ويزلزه عن عرشه . لم يشر وإيه إلى جاليليو وهو يتبع قانون سقوط الأجسام فى تطوره .

لقد أبان جاليليو أن خطأ نظرية أرسطو يرجع إلى اعتماده على التصورات الكيفية فقط فى صياغة نظريته ، والنظرية الصحيحة فى سقوط الأجسام تقوم على إفعال تصورات السرعة وتحديداتها تحديداً كياً . أبان جاليليو أن نظرية أرسطو ليست النظرية الصحيحة . الحق إنه إذا أسقطنا حجرين مختلفى الثقل من مكان مرتفع واحد فإنهما سيسقطان فى نفس الوقت تقريباً ، ولم يكف جاليليو بذلك بل أراد أن يحدد سرعة سقوط الأجسام على الأرض إذ أثبت أن سرعة الجسم الساقط تتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذى يقطعه فى سقوطه .

نيوتن والتصورات الحديثة :

بعد إشارة وإيه إلى بعض أفكار الفلاسفة الأقدمين فى علم الطبيعة ، ينتقل إلى الإشارة إلى نيوتن ومقارنة نظرياته العلمية بعلماء الطبيعة فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى . وهو فى هذه الإشارة لم يحاول أن يربط أفكار القدماء فى النظرية الذرية وقانون سقوط الأجسام بأفكار نيوتن فى النظرية الذرية ونظرية الجاذبية ثم ينتقل إلى بيان تطور علم الطبيعة فى هاتين النظريتين بعد نيوتن . الإشارة مثلاً إلى أبحاث علماء القرن التاسع عشر فى الذرة وأبحاث النظرية النسبية فى

الحاذية . لم يحاول وايتهد شيئاً من هذا ؛ وإنما جعل موضوع حديثه عن نيوتن وتطور نظرياته تصوره للجسم المادى والعلاقات بين الأجسام .

يذكر وايتهد نيوتن أولاً بالخير ، ثم يوجه إليه بعد ذلك النقد اللاذع . يذكر أولاً أن نيوتن قد أدى للإنسانية خدمات لا تقدر ولا يستطيع أحد أن يتجاهلها يقول عنه إنه ألف بين أفكار أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار تصورى منسق متسق يفسر به عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة (وكان ينبغي على وايتهد أن يضيف أسماء أعلام كثيرة عدا من ذكر ممن أثروا في مذهب نيوتن مثل كبلر وجاليليو وديكارت وبارو Barrow وجلبرت وبويل) . لكن وايتهد يذكر عن نيوتن بعد ذلك أن فلسفته الطبيعية ونظرياته عن العالم والكون قد انهارت . وقصة انهياره قصة طويلة : بدأ أتباعه المتحمسون لنظرياته يواصلون أمحاثهم فجاءت تلك الأمحاث الواحد تلو الآخر تولف نسفاً من الأفكار والنظريات تتناقض ونظريات أستاذهم : بدأ التحول عن نيوتن بالنظرية الموجبة للضوء وانتهت بالنظرية الموجبة للمادة — لعل وايتهد يقصد بالنظرية الموجبة للضوء نظرية هويجزر المعاصر لنيوتن في طبيعة الضوء والمعارض لنظرية نيوتن الذى كان يرى الطبيعة الجسيمية للضوء ، ولعله يقصد بالنظرية الموجبة للمادة الإشارة إلى نظرية اينشتين في أن المادة ينظر إليها على أنها طاقة لا كتلة فقط وفي أن المكان والزمان أصبحا يكونان المتصل الواحد بدلاً من التصور المطلق للمكان والزمان وتصور أن الواحد مستقل عن الآخر .

كان يتصور نيوتن العالم مؤلفاً من أجسام . خلد مثلاً قالباً من الحجر أمامك ؛ يمكننا أن نصفه وصفاً كاملاً دون إشارة إلى أى جسم مادى آخر بالقرب منه أو بعيداً عنه ؛ يمكن وصفه كما لو كان هو الجسم الوحيد الذى يحتل المكان فى الكون . وكل جسم يمكن أن تسند إليه مجموعة من خصائص وصفات أساسية

تؤلف طبيعته ، وهذه تظل هى هى دون تغير رغم ما يطرأ على الجسم فى تغير فى علاقاته المكانية مع الأجسام الأخرى ورغم الحوادث التى قد تحدث له مثل اكتسابه صفات جديدة أو فقدته لأخرى كانت فيه نتيجة لجواره من أجسام أخرى أو بملء عنها : يتصور نيوتن الجسم المادى باختصار على أنه « جوهر » بالمعنى الفلسفى . وللجوهر المادى معان مختلفة باختلاف الفلاسفة القائلين به ، بل معان مختلفة عند الفيلسوف الواحد ، ولكن ما كان يقصده نيوتن من الجوهر المادى معنيان : أولهما ما وجوده مستقل عن وجود أى شيء آخر أى ما لا يعتمد فى وجوده على وجود أى شيء آخر ، وثانيهما ما كان موضوعاً ثابتاً للتغير أى رغم ما يطرأ عليه من حوادث وما تحل به من اكتساب خصائص وفقد أخرى فإن الجسم هو هو من حيث هو مؤلف من مجموعة صفات أساسية — هو ثابت له ديمومته فى الزمن رغم التغيرات . إن عرض نيوتن بهذه الصورة عرض لا غبار عليه وإن كان تبسيطاً لموقفه مبالغاً فى التبسيط . الواقع أن نيوتن لم يكن يعول فى بيان موقفه من الجسم المادى على الأحجار أو المناضد أو المقاعد وما إلى ذلك ، وإنما كان يعول على تحليله الجزئى Particle . كان يعتقد أن الجزيئات يمكن وصفها وصفاً دقيقاً عن طريق صيغ رياضية عالية المستوى ، والوصف يتناول حركاتها الدائرية وتغير علاقاتها المكانية فى أزمنة متلاحقة . والشئ الأساسى عند هو حركة الجزئى فى اللحظة اللازمية durationless instant كل حركة تحدث فى زمن ولكن الزمن الذى تحدث فيه حركة الجزئى ليست وقتاً قصيراً جداً كما يحدث عند التقاط صورة فوتوغرافية . وإنما اللحظة الرياضية التى تم فى لا زمن على الإطلاق . افرض أن أمامنا جزيئاً لم تحدث له حادثة فى لحظة ما فإن نيوتن يرى أن ذلك الجزئى قائم فى مكانه ، وإذا أخذنا اللحظة بالمعنى المألوف أى تلك الفقرة القصيرة جداً من الزمن فإنه

يتصور أن الجزيء في حركته وتغيره يظل هو هو من حيث يتألف من مجموع خصائصه الأساسية مثل الكتلة وعدم القابلية للتفاد والقصور الذاتي والجاذبية . وتصور نيوتن للجسم المادى ينطوي على نظرية أخرى في العلاقات هي أن العلاقات بين الجزيئات «علاقات خارجية» أى أن ما يحدث بين الجزيئات من علاقات لا يؤثر على طبيعة الأشياء المتعلقة . وأبسط مثل على ذلك هو واقعة وضع كتاب على منضدة فإن العلاقة المكانية هنا لا تغير من الصفات الأساسية لكل الجسمين أو خذ علاقتى الجذب والتنافر أو انتقال الشحنات الكهربائية لا يغير من طبيعة الأجسام موضوع تلك الأحداث . هذا التصور النيوتونى للجسم المادى خطأ فى نظر وايتهد وفى نظر علم الطبيعة كما تطور فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، ويسمى وايتهد ذلك الخطأ بأغلوطه الوضع البسيط Fallacy of simple location كما ينقد وايتهد نيوتن فى نظرية العلاقات الخارجية .

أقام وايتهد نقده لهذا التصور النيوتونى للجسم على أساس ما توصلت إليه نظريات المغنطيسية الكهربائية والنسبية والكوانتم فى تصور المادة والمكان . إن العالم — على ما ترى هذه النظريات بالاجمال وما يعتقد به وايتهد — مؤلف من أشياء طبيعية نسميها النجوم والكواكب والأجسام المادية ، وهى تركب جميعاً من إلكترونات وبروتونات وذرات ضوئية تشع طاقة حسب ذبذبات معينة quanta of energy — وهذه جميعاً أصور متباينة يتخذها المتصل المكافئ الزمانى Space-time الذى يملأ الكون . والذرة ما هى إلا كم من الطاقة أو كم من الطاقة والكتلة معاً وتتغير طبيعتها بالحركة لأنها فى حركتها إنما تكتسب طاقة جديدة أو تفقد طاقة كانت بها . ومن ثم لا يمكن وصف الذرة وصفاً دقيقاً فى لحظة حاضرة لأنها فى طبيعتها طاقة كما قلنا ، والطاقة منتشرة فى المتصل المكافئ الزمانى تحتل

حيناً مركزاً مكانياً محدداً لا تلبث أن تنتقل إلى مركز آخر ويحل محلها قدر آخر من الطاقة ، وقد تكتسب فى حركتها كمية من الطاقة أكبر مما كان لديها وقد تفقد ما بها فتتعلم ليحل محلها كم آخر وهكذا . يترتب على ذلك أنه لكى نصف جسماً وصفاً دقيقاً لا نستطيع أن نعزله عن ماضيه ومستقبله . وما كان يستطيع نيوتن أن يتصور هذا الموقف وهو متمسك بوصف الجزيء فى اللحظة اللازمية ، لأن تلك اللحظة لا تفتح مجالاً لتصورات السرعة وتغيرها وكميتها والطاقة الحركية ، وبمعنى آخر إن تصور اللحظة اللازمية فى نظر وايتهد تصور متناقض لأن من المستحيل أن تحدد سرعة حركة طاقة أو اشعاع دون إشارة إلى ماضيه ومستقبلها . وكما يهاجم وايتهد تصور نيوتن للجواهر المادية يهاجم ويهاجم الفلاسفة القائلين بالعلاقات الخارجية ، وهى نتيجة حتمية لتصوره للعالم والكون بالاجمال وهى أن الكون يتألف من ذرات وما يحدث لها من حوادث ، وأنه لا تميز فى الحوادث بين الماضى والحاضر والمستقبل تميزاً حاسماً ، وأن الكون يمكن تصوره تصوراً للكان الحى ، وأن طبيعة كل عضو تتغير بحكم الوظيفة التى تقوم بها لتتنسق مع وظائف الأعضاء الأخرى . يقول وايتهد إذن بالعلاقات الداخلية بين الأشياء أى أن العلاقة بين شيئين تغير من طبيعة كليهما . . . وأن التميز بين الأشياء مستحيل ، حقاً لا ينكر وايتهد الفردية والاستقلال فى الأجسام الجزيئية ولكن هذا الاستقلال والاختلاف يفترض الوحدة — الوحدة العضوية ، والتميز ذاته تعبير عن وحدة .

هدف وايتهد من هذه الجولة فى تاريخ أفكار العلماء فى العالم والكون هو أن الأفكار العلمية تتطور بتقدم الأبحاث والكشوف الجديدة ، وهذا التطور تتغير نظرتنا إلى الأشياء من حولنا ويتعدل فهمنا لها . ولا شك أن لذلك التطور الفكرى تأثيره فى الحضارة الإنسانية التى هى فى أساسها حضارة علمية . ولا حاجة بنا إلى

الإشارة إلى أن للتطور العلمي الحديث تأثيره الهائل في حضارتنا في أوقات السلم واستخدامه في أوقات الحرب ؟

الباب الفلسفي

وجود الأنا :

يوجز ويتهد في هذا الباب مذهب الفلسفي ، وهو يوجزه هنا حيث فصله في كتب سابقة أشرنا إليها في أول المقال . وسنقتصر في هذه الفقرة على إيجاز الفصل الأول من هذا الباب وهو خاص بموقفه من الكوجتو أو مشكلة وعي الإنسان بوجود ذاته .

قلنا إن ويتهد عالم وفيلسوف ، والفلسفة عنده تشمل فلسفة العلم أو ما سماها الكوزمولوجيا ، والميتافيزيقا أو ما سماها الفلسفة التأملية Speculative Philosophy . والميتافيزيقا يعرفها بأنها محاولة بناء نسق من الأفكار يأخذ بعضها برقاب بعض ويبنها صلات منطقية ضرورية يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيراً لكل عنصر من عناصر تجربتنا الإنسانية . وتصور الخبرة الإنسانية عنده يتضمن تصوراً للعقل الإنساني وصلته بالعالم الذي يدركه ويعرفه ذلك العقل ؛ وما دامت الميتافيزيقا تهتم بتصورها للعقل الإنساني فلأنها تتضمن مجموعة الأبحاث الفلسفية المسماة بنظرية المعرفة . وويتهد في موقفه من مشكلة المعرفة بحلل العلاقة بين الذات والموضوع . يقصد العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والأشياء التي يمكن أن تولف موضوع معرفة تلك الذات .

يبدأ ويتهد تحليله المعرفي بتحليل عملية الإدراك الحسي . يعلن أنه يقبل « المبدأ التجريبي في صورته العامة » ، وأن كل معرفة يجب أن تقوم على « الملاحظة الحسية المباشرة » - يقصد أن المصدر الأساسي للمعرفة الإنسانية هو الخبرة الحسية ؛ وأن كل معرفة يجب أن

تؤسس على الانطباعات الحسية أو الأفكار ، تلك التي تتكون نتيجة اتصالنا بالعالم الخارجي عن طريق الحواس الحسية ، ومن تلك الانطباعات والأفكار يتألف ما نسميه بالإدراك الحسي . وتسمى موضوعات الإدراك مدركات حسية ، ويجري ويتهد مع تقليد الفلاسفة الإنجليز في مطلع القرن الحالي في تسمية تلك المدركات « بالمعطيات الحسية » Sense-data . ولكنه يختلف عنهم في أنه لا يشير المشكلة التي يثيرونها وهي صلة المعطيات الحسية بالأشياء المادية الخارجية ؛ لا يشير إليها ويتجاهلها ، لعل مرد تجاهله أنه ينكر التفرقة بين الظاهر والحقيقة ويرى أن المدرك هو الواقع والحقيقة ، وتقرح لك كتاباته - وإن لم يصرح - أن المعطيات الحسية هي الأشياء المادية ؛ لكنه يقول في مواضع متفرقة من الكتاب أن الانطباعات الحسية لا يستغلها العقل فقط وإنما يضيف إليها مقولات من عنده - وبذا يذكرنا هذا الموقف بموقف كمنط وإن كانت المقولات عند الفيلسوفين مختلفة . يقول ويتهد في هذا الفصل أن العقل ليس مجرد مستقبل للانطباعات وإنما يضيف إليها من عنده أشياء هدفها تفسير تلك المعطيات . ويحتاج ويتهد إلى تفسير المعطيات لأنها معطيات الواقع الحاضر ولا صلة لها في ذاتها بماض أو مستقبل . وتفسيرها هو ربطها بتاريخها من الماضي إلى الحاضر والمستقبل . ويتضمن تفسيرنا للمعطيات عنصر الانفعال والغرض - ويقصد بالانفعال هنا اهتمامنا بشيء معين في مجال الإدراك دون غيره ، ورغبة إليه ، أو إقبال على معرفته ، أو عزوف عنه ، أو شعور بالرضا لمعرفته ، أو قلق واستغراب منه وما إلى ذلك . ويمكن ربط فكرة التفسير هذه بفكرة المقولات التي سبق أن أشرنا إليها بقولنا إن مقولة ساسية من مقولات الفكر عند ويتهد فكرة « الاتصال والترابط الوثيق interrelatedness الفكر الإنساني متصل مترابط المضمون ، وعالم الطبيعة عالم متصل مترابط الأجزاء »

ينتقل وابتهد إلى القول بأنه غير مقتنع بالإدراك الحسى وحده كمصدر للمعرفة ، والسبب في عدم رضاه فرض ميتافيزيقى هو أن بين أجزاء العالم اتصالاً وترابطاً وثيقاً ، وبين الأفكار اتصال وترابط وثيق ، وبين عالمي الأشياء والفكر نفس الاتصال . يعتقد وابتهد أن المعرفة تفترض وجود موضوعاتها مستقلة عن العقل العارف وسابقة على عماية الإدراك والمعرفة ولكنه يعتقد في نفس الوقت أن الخبرة الإنسانية لا يمكن تصورهما إلا إذا كانت الصلة بين الذات العارفة وموضوعات المعرفة صلة تضافى أى لا يمكن فهم أحدهما دون وجود الآخر . والخبرة الإنسانية تتطلب تحديد موقفنا من تلك الذات . والإدراك الحسى وحده لا يساعدنا على فهم تلك الذات :

هناك إذن إدراك غير حسى non-sensuous perception وهو ما يرى وابتهد أنه يوصله إلى نظرية عن الكوجتو أو الوعي بالذات أو ما درج الفلاسفة منذ أيام جون لوك على تسميته « بالذاتية الشخصية » Personal Identity . يقول إن أفضل مثل على الإدراك غير الحسى هو معرفتنا بالماضى المباشر : لا يشير وابتهد إلى ذكرياتنا عن حوادث حدثت لنا في يوم مضى أو ساعة أو دقيقة مضت ، وإنما يقصد بالماضى المباشر هنا إلى ذلك الجزء من الماضى الذى يمتد بين عشر ثانية ونصف ثانية مثلاً : هذا الخط الضيق من الماضى مضى حقاً ، ولكن لا زال في وعينا وشعورنا — هذا الإدراك ينطوى على شعورى بوجودى ، هذا الوعي بذلك الجزء من الماضى أساس وجودى الحاضر — ويقصد وابتهد بالشعور بالذات ، الاتصال المباشر فى الوجدان الذى يثبت وجود الذات : إن الشعور الذى أعانيه فى الوقت الحاضر عن خبرة ماضية هو الآن معطى ولكنى لا أستطيع أن أعزله عن الماضى المباشر . إن الشخص الغاضب فى لحظة سبقت يعانى انفعال الغضب انفعالا غير حسى بمعنى أنه لا يدرك

شيئاً بالحواس الخمسة — يعانها بطريقة تجعل الخبرة الماضية معطى حاضراً . ويشير وابتهد هنا إلى هيوم في تمييزه الانطباعات عن الأفكار بدرجة الوضوح والقوة والحياة . إنك لن تستطيع أن تفصل الماضى المباشر عن الواقع الحاضر لأن كليهما يتصف بدرجة عالية والقوة والوضوح والحياة . اتصال الماضى المباشر بالواقع الحاضر بهذه الطريقة يثبت الشعور بالأنا .

ويقرن وابتهد اتصال النفس بمبدأ الاتصال فى الطبيعة ، ويقصد به النظر إلى العالم مؤلفاً من أكترونات وبيروتونات وفوتونات وحركات موجية واشعاعات ، وكلها صور من الطاقة تسبح عبر المتصل المكافئ الزمانى وليس العالم مؤلفاً من أشياء مستقل الواحد منها عن الآخر ، وكما معين من الطاقة يبدو فى لحظة حاضرة إنما ينتقل إلى المتصل المكافئ الزمانى من طاقات ماضية سابقة وهو متخذ طريقه إلى المتصل فى المستقبل : ويجرى الطاقة أحد الفصول الممتازة فى نظرية الديناميكا الكهربائية التى أرشدنا إليها كلارك ماكسويل :

يصادر وابتهد على أن الاتصال الموجود فى العالم الطبيعى ما هو إلا تجريد للاتصال الموجود فى الذات المدركة ومن كليهما يتألف اتصال الخبرة الإنسانية : وينتهى الفصل بإشارة خاطفة إلى الجانب الفسيولوجى والجانب العقل من الإدراك الحسى وإشارة خاطفة إلى ثنائية البدن والعقل ، فيقول إنه ما من شك فى أن للإدراك الحسى جانباً فسيولوجياً يتمثل فى جهاز المخ وصلاته بأعضاء الحس ولكن العمليات العقلية لا يمكن تفسيرها بالأساس الفسيولوجى فحسب ويقرر وابتهد أن ليس لدينا امكانيات الوصول إلى نظرية من الإدراك الحسى تحدد لنا كيف ينتقل الانطباع من المخ إلى معطى حسى . وفى إشارته إلى الثنائية يفضل استخدام تعبير « ثنائية البدن والشخص » على « ثنائية البدن والعقل » فيقول إنه لا تميز بين البدن والشخص وأساس علم التمييز فى نظره هو أن البدن جزء من العالم الطبيعى الذى

تصوره مؤلفاً من حوادث مترابطة ترابطاً وثيقاً ومتصلة ، وكذا أننا كما قلنا . فكلمة « شخص » إذن تدل على كيان واحد لا على عنصرين متميزين .

الباب الرابع

الحضارة :

نحزئ من الباب الرابع أهم فصوله وعنوانه « الحضارة » . يرى وابتد أنه يجب أن يتوفر عنصران أساسيان لكي تنتقل الأفراد والجماعات من حالة بدائية إلى حالة متحضرة ، أو من مستوى حضارى إلى مستوى أعلى منه ، هما القدرة على التطور في مقابل الثبات - ثبات النماذج الفكرية وثبات الأنماط السلوكية السائدة ، والثبات منطوق على الجمود ، والاستعداد للمغامرة أو المخاطرة في الفكر والسلوك . يتحدث المؤلف عن هذين العنصرين متبعاً الخطوات التالية .

يصادر وابتد على أن شعوب أوروبا شعوب متحضرة . منذ ستة قرون مضت على الأقل ، ولكن ترجع أصول تلك الحضارة إلى ثلاث حضارات كبرى سابقة هي حضارة الشرق الأدنى والحضارات اليونانية والرومانية . لقد نظرت أوروبا في بداية حضارتها الحديثة إلى تلك الحضارات نظرتها إلى مثال عليها أن تحاكيه ، وخاصة حضارة المدينة الأثينية في أوج عزها . ولكن أوروبا الآن لم تعد تحاكي مدينة أثينا فقد اكتسبت عبر التاريخ معارف جديدة في مجالات العلم والقانون والطبقات الاجتماعية والفكر الفلسفى ، كما أن نهضتها الصناعية رفعت أوروبا عن مستوى القدماء درجات عظمى . ويشير وابتد كذلك إلى أننا لو ظلنا نحاكي الحضارة اليونانية القديمة لكان مجتمعنا راكداً ساكناً متأخراً : لا يريد القول بأن اليونان كانوا متأخرين في مستوى حضارتهم ، بل على العكس فقد كانوا يؤلفون مجتمعاً حياً دافق النشاط

غزير الإنتاج ، إذ أشرقت عندهم التأملات والمخاطرات وحب التجديد ، ولكن يشير وابتد بعدم محاكاتها اليوم لأثينا إلى أن الحضارة القديمة كانت تنسم بسبات رئيسية تقلدنا لها يدعوننا إلى التأخر ، وتتلخص تلك السبات في أن كان لم مثل أعلى يريدون بلوغه ويرون فيه كمال الفرد والجماعة ، والمثل الأعلى يتضمن كمالاً ، ويتعارض بلوغه مع التطور والحركة . ويرجع تلك السمة إلى أصولها الفكرية ونخص بالذكر نظرية المثل الأفلاطونية ومنطق أرسطو . كان أفلاطون يعلم أنه يجب علينا أن ننأمل المثال لتقليده قدر الطاقة وتقليدنا له بلوغ الكمال ، وليس بعد بلوغ الكمال سعى جديد ، ومنطق أرسطو - فيما يرى وابتد - أقيم على تصوره للجواهر الأولى وهذه الجواهر كائنات ثابتة قد تتلقى كصفات مختلفة وقد ترد تلك الكيفية عن تلك الكائنات لتحل فيها كصفات جديدة ولكن الجواهر مع ذلك ثابتة لا تتغير . وبقرون وابتد جون لوك بأرسطو في هذا السياق فيقول عن لوك إنه تصور العقل صحيفة بيضاء تتلقى ما يأتي لها من خارج ولا فاعلية له في الإدراك ، ويقول عن لوك وأرسطو إنهما يتفقان في تصور أن الجواهر الأولى كائنات ثابتة مستقل بعضها عن بعض لا يدخل أحدها في تكوين الآخر .

أما ما يراه وابتد فهو الإقلاص عن فكرة المثال الثابت الذى نحتديه ، والإقلاص عن تصور مثال للفرد ومثال للسلوك الفاضل ومثال لشكل الدولة وما إلى ذلك . يعتقد وابتد بالحركة الدائبة التى تصعد دائماً دون توقف عند حد محدود أو خطة مرسومة ، ويعتقد أن الماضى خالده ، إذ قبل أن يصبح ماضياً يث عناصره فى الحاضر ويفذيه ويخرج الحاضر شيئاً جديداً ولكن به بعض عناصر الماضى الذى انقضى ، وما فعله الماضى فى الحاضر يفعله الحاضر فى المستقبل ، وهكذا إلى غير نهاية . ينطبق هذا التصور الحركى على عالم الطبيعة المادية وعلى الحضارة الإنسانية : لا نستطيع تقييم حضارة لمجتمع

الأدنى وادى النيل وبلاد ما بين النهرين ، وقد توغل في بحر ايجيه ثم غرب البحر الأبيض . تقوم أهمية الشرق الأدنى لدينا في اعتباره مصدراً لحضارة أوروبا الحديثة » (ص ١٦ - ١٧) (١).

« إن تاريخ الحضارة في العالم القديم تطور داخل الأربع مناطق كبرى تحيط بآسيا هي الصين والهند والشرق الأدنى وأوروبا ، ولا يمكن فهم تاريخ تلك المناطق منعزلة عن دراستنا لاحتكاك بعضها ببعض مثال ذلك أن العصر اليوناني - الروماني يبين لنا أن المدينة القديمة للشرق الأدنى أدت إلى نشأة الحضارة الأوروبية الحديثة ، كما يبين أن تلك الحضارة الأوروبية انطوت على استقلالها وتميزها من النظام الاجتماعي الذي استمدت حضارتها منه . انهيار الحضارة القديمة مأساة تاريخية ، رمزها سقوط الإمبراطورية الرومانية ، وسبب ذلك السقوط هو أنها ارتدت في نظامها الاستعماري إلى مثل شرقية » . (ص ٩٤) .

« ولنتنظر في تباين وجهات النظر في الحضارة الكلاسيكية للبحر الأبيض - في مجال النظرية السياسية - ولنلاحظ الخلاف بين هرقليس وكليون ، أفلاطون والإسكندر الأكبر ، ماريوس وسلا ، شيشرون وقيصير ، بالرغم من اختلافهم فإنهم متفقون في فكرة أساسية تعتبر قاعدة لكل نظرياتهم السياسية . كان هنالك (في الحضارات الملية والهلينية المتأخرة وهي ما أطلقنا عليها الحضارة الكلاسيكية) فرض افترضه الجميع وهو أن وجود عدد كبير من العبيد ضرورة لازمة للقيام بالخدمات التي لا تليق بالرجل الثرى الذي بلغ درجة عالية من المدنية . وبمعنى آخر ، لم تكن الجماعة المتحضرة في ذلك العصر بقادرة على الاعتماد على نفسها ، كان يجب أن تلجأ قاعدة من البرابرة في

ما في زمن ما دون أن ترد أصولها إلى ماضى بعيد أو قريب ودون أن تربطها بمبادئ يترتب عليها في المستقبل القريب أو البعيد ، وكلما نبذنا فكرة المثل الأعلى الذي ينطوى على الجمود والركود وكان الصعود أبداً هو شعارنا ، انتقلنا من مستوى حضارى إلى آخر أعلى منه . والعنصر الثانى الذى يدفع إلى التحضر هو عنصر المغامرة . الاتجاهات المحافظة أبداً بشير بالتدهور والتأخر ، وحب التقليد دون ميل إلى التجديد رمز البدائية . تبلغ الأمة قمة حضارتها كلما زادت تجارتها الجديدة - تجربة أفكار جديدة تدفع إلى تمازج من السلوك الجديدة . ويقصد وينهد بالمغامرات الفكرية تلك الأفكار التي تسبق الحوادث وتطلب أن تتحقق ، ولا بأس من أن يكون خيالنا واسعاً في التفكير إن تحقق كله كان خيراً كله ، وإن تحقق جزء منه كنا أمة في سبيلنا إلى التقدم . قبل أن يبحر كولومبوس إلى أمريكا كان يحلم ببلوغ الشرق الأقصى وبرحلة حول العالم . لم يصل كولومبوس إلى الصين ولكنه اكتشف أمريكا .

نصوص مختارة :

« إن القطار من تاريخ الإنسانية الذى يركز فيه هذا الكتاب اهتمامه مختص بانتقال الحضارة من الشرق الأدنى إلى غرب أوروبا ، وموضوع البحث مقصور على بيان فكرتين أساسيتين أو ثلاث لها فاعليتها ، وقد تكونت الحضارة من تأثير تلك الأفكار . يمكن تتبع تلك الأفكار بإيجاز في عالم الشرق الأدنى القديم حتى اليوم . لا حدود ثابتة لأي حضارة من حيث حدودها المكانيّة أو الزمانيّة أو سببها الرئيسية ؛ وغموض ذلك التحديد يميز الحدود الشرقية لأوروبا كما يميز حدود الشرق الأدنى ذاته تلك الحدود التي تذبذبت بعضى القرون . فقد وصل الشرق الأدنى في آخر مظهر من مظاهر عظمته إلى المحيط الأطلسي ، وفي مرحلة سابقة من مراحل عظمته - قبل عصر اليونان - شمل الشرق

(١) أوراق الصفحات هنا من الطبعة الآتية من كتابنا :

A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, published in Pelican Books, 1942, Middlesex.

فروض العالم المتحضر وتناول التأمل والعلم والقضايا الاجتماعية . ويرجع هذا العصر إلى الفكر الإنجليزي في القرن السابع عشر الذي تمثل في فرنسيس بيكون وأنتوني نيوتن وجون لوك ، كما اكتسب ذلك العصر العظيم قوته من الثورات الإنجليزية . وقد احتفظت الأساليب الإنجليزية دائماً بعزلتها في جزيرتها ، ولكن الفرنسيين وسعوا الآفاق ووضحوا الأفكار وأشاعوها في العالم . (ص ٢٩) .

« كان موقف نيوتن أكثر نفعاً في تبرير المناهج اللازمة للحالة التي كان عليها العلم في ذلك الوقت (القرن الثامن عشر) والجيل التالي له . لقد اعتقد نيوتن بالصورة الساذجة لنظرية لوكريتيوس في الذرات المادية والتصور الساذج للقانون كأثر للإرادة الإلهية : إن كوزمولوجيا نيوتن سهلة الفهم صعبة التصديق ، وكان يوجد في الوقائع ما يبرر استمرارها مدة قرنين من الزمن ، ولذا كانت النظرية الصادقة لنفس المدة ، وسوف ينظر إلى نظريته دائماً على أنها نسق من الأفكار واضح متميز ، ولها مجالها الواسع في التطبيق » (ص ١٥٦) .

« إن الخدمات التي أداها نيوتن بنسقه الطبيعي للإنسانية لا تقدر : لقد ألف بين أفكار مشتقة من أفلاطون وأرسطو وأبيقور في إطار فكري منسق متسق يشرح عدداً هائلاً من الوقائع الملاحظة ، ومن ثم فقد مكن الناس من الوصول إلى سيطرة جديدة على الطبيعة : ما كنا نطيعه في الماضي ونقف أمامه موقف المتفرج أصبحنا الآن نوجهه . ولكن كوزمولوجيا نيوتن قد انهارت في نهاية الأمر . وتتمد قصة الانهيار قرناً من الزمن أو تزيد ؛ كان العلماء في الجزء الأكبر من ذلك الزمن لا يشعرون أن الأفكار التي يقدمونها فكرة بعد فكرة تولف نسقاً من الأفكار لا يتسق وأفكار نيوتن ، وهذه ما كانت تسيطر على عقولهم وتشكل طريقهم في التعبير . تبدأ القصة بالنظرية الموجبة للضوء

البناء الاجتماعي لكي تقوم القمة المتحضرة . كان هذا الفرض عاماً في الحياة العملية وفي تصورات الناس ، لدرجة أننا نظن أنه قائم على سبب وجيه لتكوين المظاهر المبكرة للحياة المتحضرة : أراد المصريون الطوب والأحجار فاسروا اليهود . . . » (ص ٢١) .

« قد أمدنا الفكر اليوناني بكوزمولوجيا منافسة (لكوزمولوجيات الشرق الأدنى) في صورة النظرية الذرية كما أشار إليها ديموقريطس ، وجعلها أبيقور مذهباً منظماً ، وشرحها لوكريتيوس شرحاً وافياً في صورة شعرية . العالم — كما يراه لوكريتيوس — سيل لا متناه من الجزئيات الذرية ، ساحة في المكان ، تميل أو تنحرف ، وتندمج ، وتتباعد في مسيرها ، ثم تلتقي من جديد . إن الاختلافات الكيفية — كما ترى هذه النظرية — مجرد تعبير لإحصائي للنماذج الهندسية . لتلك المسيرات المتلاقية ، وهي نتيجة ذلك الانحراف ومعها اختلاف الأشكال في عدد محدود .

وقد التجأ أفلاطون ولوكريتيوس إلى الهندسة ، إذ لجأ أفلاطون إلى الأشكال الصلبة المنتظمة ، ولوكريتيوس إلى أشكال المسيرات والأشكال اللامعينة للذرات ، وقد أكد العلم الحديث اتجاههما العام . ويبدو أنه كان أمراً ضرورياً أن ينظر أبيقور للمكان والحركة نظرية ميثافيزيقية سطحية ، عرضها نيوتن في « المبادئ » فيما بعد . وقد كان لنظرية أفلاطون في المكان كما ذكرها في « طيباوس » عمق ميثافيزيقي ، ومع أن نظريته في المادة كانت عارية عن أي صورة هندسية ، إلا أن لها صلات بنظرية الخلاء عند لوكريتيوس . ولو كان هذا الأخير قادراً على شرح أعظم لأبيقور لكان وجد أن من الضروري أن يربط الخلاء بتلك الصور الهندسية التي أنكرها أفلاطون على مادته المجردة وأنكرها كذلك أرسطو على مادته » (ص ١٤٥) .

« . . . » . وها قد وصلنا إلى عصر العقل وعصر حقوق الإنسان . لقد صنع هذا العصر الفرنسي العظيم

ونتهى بالنظرية الموجبة للمادة (ص ١٨٥) :

« إن أسس فهمنا للنظرية الاجتماعية - أى فهمنا للحياة الاجتماعية - هى أن الإبقاء الجامد على فكرة الكمال غير ممكن ، وتمتد جذور هذه البلية في طبيعة الأشياء . على الإنسانية أن تختار النهوض أو السقوط . إن الاتجاه المحافظ البحث مضاد لطبيعة الكون . وتستلزم هذه النظرية الأخيرة (العملية الصاعدة لا الثبات الراكد) تبريراً حيث قد أنكرتها الأجيال المتعلمة الآخذة عن الفكر القديم .

وتقوم النظرية على ثلاثة مبادئ ميتافيزيقية ، أحدها أن الماهية الحقيقية لأى موجود واقعى - الوجود التام - هى العملية الصاعدة ؛ ومن ثم يمكن فهم كل موجود واقعى بالقياس إلى صيرورته وفنائه ؛ ليست هنالك نقطة وقوف يصل إليها الوجود وعندها يسكن ... إن العكس هو الصحيح .

وفكرة الثبات - وهى ما ننكرها هنا - مأخوذة من مصدرين في الفكر القديم . لقد خدع أفلاطون في محاوراته المبكرة مجال الرياضيات فتصور عالماً سامياً من المثل كاملة أبداً لا تغير فيها ...

ولقد أدخل أرسطو أغلوطة الجمود بتصور آخر أثر على كل الفلسفات التالية . لقد تصور الجواهر الأولى أسساً ثابتة تتلقى صفات وكيفيات . ونجد في مجال الخبرة الإنسانية صورة جديدة لنفس التصور في تشبيه جون لوك للعقل بأنه « حجرة فارغة » تستقبل الأفكار التى ترد إليه ؛ ومن ثم لم يتصف الوجود عند لوك بالعملية الصاعدة وإنما هو الاستقبال الراكد للعملية الصاعدة في عالم الطبيعة . والجواهر الأولى عند أرسطو ولوك لن يكون عنصراً يدخل في تأليف طبيعة جوهر أول آخر : ... ولذلك كان ارتباط الأشياء الواقعية بصورها المختلفة مشكلة لكل الفلاسفة المحدثين - سواء في الميتافيزيقا أو نظرية المعرفة . ويرجع فساد المنطق الأرسطى - بما به من توجيه الفكر الميتافيزيقى إلى الأسماء والصفات - إلى إهمال حروف الجر وحروف العطف ؛ وقد تضمن هذا الكتاب إنكار هذه النظرية الأرسطية . إن العملية الصاعدة أبداً هى ذاتها الوجود ، ولا تستلزم وجوداً ثابتاً سابقاً ، كذلك العمليات الصاعدة التى استمرت في الماضى وحل بها الفناء إنما تحمل في طياتها مصدراً معقداً لكل وجود جديد .



سيجفريد بجان حيرودو

بمقام
الدكتور كمال فريد

أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها المساعد بجامعة عين شمس

قام ببعض الأسفار ثم عاد إلى فرنسا في سنة ١٩٠٧ وعمل سكرتيراً لمدير جريدة « الماتان » أي « الصباح » الفرنسية حيث أخذ ينشر سلسلة من المقالات الأدبية والقصص الصغيرة ويشرف على صفحة الأدب في هذه الجريدة الفرنسية الكبيرة . وتعرف في تلك الأثناء بالناشر الشهير « جراسيه » الذي نشر له سنة ١٩٠٩ أول مجموعة باسم الرقيقات . ثم تقدم جان حيرودو إلى مسابقة السلك السياسي سنة ١٩١٠ ونجح فيها ، فظل يعمل بوزارة الخارجية الفرنسية منذ تلك السنة حتى سنة ١٩٤٠ ، ولم يتول أي عمل دبلوماسي في الخارج . وربما كان هذا الإجحاف من العوامل التي دفعته إلى أن ينزول بفكره وإحساسه عن واقع الحياة ليخلق بخياله عالماً خاصاً به وإن لم يمنعه ذلك من أداء ضريبة الدم في سبيل الدفاع عن وطنه ، فقد اشترك في الحرب العالمية الأولى وجرح فيها مرتين . وقبيل نهايتها في سنة ١٩١٧ ، بدأ ينشر مذكراته عنها كجندى اشترك فيها وخبر حوادثها . ويتميز أسلوبه في هذه المذكرات بطابعه الخاص ، وهو إخفاء المعاني الجادة وراء أسلوب ظاهره المرح ، وإبراز المأسى والمواقف المحزنة في صورة ظاهرها المزحل والفكاهة . وقد أوحى إليه

عندما مثلت مسرحية سيجفريد لأول مرة على مسرح الشانزلزيه بباريس في ٣ مايو سنة ١٩٢٨ ، كان المؤلف المسرحي جان حيرودو قد تجاوز الخامسة والأربعين من عمره . فقد ولد في بلدة « بيلاك » بمقاطعة فيينا العليا بفرنسا في ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٨٢ . وهو لا يتحلل الأعداء لتبرير عدم ارتياده المدن الكبرى قبل بلوغه سن الرشد . وقبل أن تفصل تاريخ حياته يجب أن نوضح أنه لم يفصح بشيء عن أسرته أو طفولته ، ولا نجد في مؤلفاته إلا النذر اليسير عن ذلك : وقد توفي دون أن يكتب لنا سيرة حياته . بيد أن أباه « ليجه حيرودو » كان يعمل موظفاً بمصلحة الضرائب . وقد تلقى جان دراسته في ليسيه « شاتورو » ثم في ليسيه « لاقانال » . وقد أحب الثقافة الألمانية منذ دراسته الثانوية بفضل أستاذه شارل أدلر . ثم تعمق فيها في مدرسة المعلمين العليا التي قضى فيها عامي ١٩٠٣ و ١٩٠٤ . ونلمس جلياً إلمامه بالروح والثقافة الألمانية والعلاقات بين بلاده وألمانيا في قصة سيجفريد ومقاطعة ليموزان وفي مسرحية سيجفريد كما سنوضح ذلك فيما بعد . ولما آتم دراسته الجامعية ، تولى التدريس بعض الوقت حيث ازداد علماً وتعلقاً بالثقافة الألمانية . وقد

هذه الحرب بتأليف بعض كتب تذكر منها «أمريكا الصديقة» (١٩١٩) وكتاب «كليو المغبودة» الذي أصدره سنة ١٩٢٠. وكليو هذه هي ربة المجد في الأساطير اليونانية القديمة ، وهي ربة يسخر منها جيروود لأنها تحسب المجد فيما لا يجد فيه ، كمجد الحروب وسفك الدماء . وعاد جيروود إلى العمل في وزارة الخارجية الفرنسية حيث تولى الإشراف على إدارة المشروعات الفرنسية في الخارج ثم إدارة الصحافة فيها . وقد أتاحت له الفترة التي قضاها في السلك السياسي فرصة التعرف بالظروف الدولية وعلى كثير من الشخصيات المختلفة النوازع والميول . فأتخذ من بعضهم مادة لتأليف الروايات والقصص الطويلة التي أخذ يحلل فيها بعض من اختبرهم نذكر منها «مدرسة غير المكثرين» (١٩١١) و«سيمون العاطفي» (١٩١٨) و«سوزان والمحيط الهادئ» (١٩٢١) . وتوضح لنا القصة الأخيرة منهج جيروود الشاعر في قصصه وخلاصتها أن سوزان فتاة في مقتبل العمر كانت على ظهر سفينة تعرضت للغرق ، ونجت عندما ألقت بها الأمواج إلى جزيرة مجهولة في وسط المحيط لم يجد بها إلا أنواعاً شتى من العصافير عاشت بينها في نعيم ما شاء الله لها أن تظل حتى طرق سمعها يوماً ما صوت طلقات مدفع فارتفعت ، وتذكرت الحرب ، وفزعته لذكرها ، وإذا الأمواج تقذف بجثة أحد ضحايا الحرب على شاطئ جزيرتها . وترى سوزان هذه الجثة فتعصرها الآلام عسراً ، وتذكر مآسي البشر وتمحي من نفسها بهجة ذلك الفردوس الذي نمت فيه طويلاً . تلك هي القصة في مجهرها لكن الكاتب يصور خلالها تصويراً شاعرياً مظاهر الطبيعة وحالات النفس البشرية ، ويعمق في التصور والخيال حتى تتكامل له تلك القصة الطويلة .

وتلا هذه القصة بقصة «سيجفريد والليموزيني» (١٩٢٢) و«جوليت في بلاد الرجال» (١٩٢٤)

ثم بللا (١٩٢٦) و«اجلنتين» (١٩٢٧) فضلاً عن عدد كبير من القصص الصغيرة .

كانت قصص جيروود خالية تقريباً من الأحداث وتسودها روح الفكاهة المرحية كما كانت شخصياته أمثلاً رشيقاً وانعكاسات لنفسه واختباراته وأحلامه واحتجاجاته مما عرض هذه القصص لمناقشات خامية ، حيث نرى بعض النقاد لا يرون فيها إلا مهارة عقلية ولعباً بأسلوب مبتغز يقي يعبر عن إرادة الكاتب في خلق عالم خاص به لا تخضع إلا للفن والهوى الذاتي . وفي سنة ١٩٢٧ نشر جيروود بضعة صفحات من قصة «سيجفريد والليموزيني» في صورة حوار : وتتلخص هذه القصة في أنه في سنة ١٩٢٢ ، اطلع صحفي فرنسي في مجلة ألمانية على مقالات بتوقيع «س . ف . ك» فوجدما عظيمة الشبه بمقالات كتبها قبل سنة ١٩١٤ أحد أصدقائه الباريسيين المدعو «جاك فورستيه» الذي اختفى في بداية الحرب . ولذا عزم أن يحل هذا اللغز مستعيناً بأحد أصدقائه الألمان المدعو «فون زلثين» الذي التقى به في باريس ودعاه لزيارة منطقة «البافير» بألمانيا ، وهناك ثبت له أن فون كليست صاحب المقالات التي بتوقيع «س . ف . ك» والذي يراجع الآن الدستور ليس سوى جاك فورستيه ، وعرف أنه وجد في بداية الحرب في ساحة القتال عارياً مشرفاً على الموت فاقداً ذاكرته . نجح هذا الصحفي في أن يلتحق بخدمة سيجفريد كمدرس للغة الفرنسية . وبعد عدة ملاقات ، استطاع أن يتزرع سيجفريد من ألمانيا ويغيد إليه شخصيته ووطنه الحقيقيين .

لاقت هذه القصة نجاحاً طفيفاً . وقد استخلص منها جيروود مسرحيته الشهيرة «سيجفريد» التي أغراه الخرج والممثل الفرنسي الكبير «جوفيه» بكتابتها للمسرح ثم قدمها جوفيه للجمهور الفرنسي على مسرح الشانزليزيه سنة ١٩٢٨ ، فشجع نجاحها العظيم جيروود على الاستمرار في كتابة المسرحيات بعد أن كان إنتاجه

الأدبي قاصراً على الفن القصصى . ولقد نقى جرودو مسرحيته من استطرادات وتفصيلات القصة كما غير وبدل وأضاف في الشخصيات الأساسية . إذ بينا نجد في القصة أن الشخص الذى يستدعى إلى ألمانيا لمحاولة إبقاء ذاكرة سيغفريد هو أحد أصدقائه نجد في المسرحية أن من يقوم بهذا الدور هو عشيقته جالك فورستيه والتي تعتبر أقدر من غيرها في تحريك ذكرياته وبعث ذاكرته بفضل فئات الحياة الأليفة التي عاشها معاً قبل اختفاء فورستيه في الحرب . وتشجيعاً لها على القيام بمهمتها ، وقع الاختيار على المدعو « روينو » ليصطحبها في رحلتها إلى ألمانيا . . .

تتكون مسرحية سيغفريد من أربعة فصول . وأن سيغفريد له تاريخ طويل في الأساطير والآداب الألمانية وهو يجمع بين الشجاعة والحكمة ، وإن يكن الأدباء والفنانون الألمان قد غلبوا أحد الجانبين على الآخر عبر القرون طبقاً لتغير الروح العامة للشعب الألماني . وقد أضفى عليه الموسيقى الألماني « فاجنر » جلالة وعظمة في الأوبرا التي تحمل اسمه والتي جعلت من سيغفريد رمزاً للبطولة الجرمانية الخالدة . وأشاعت هذه الأوبرا اسم سيغفريد في العالم كله ولذا لم يكن غريباً أن يطلقه جرودو على بطل مسرحيته وإن كان ليس له علاقة بالبطل الأسطوري الفجري .

في الفصل الأول ، يمثل المنظر مكتب انتظار فخماً حديثاً مطلاً على مدينة « جوتا »^(١) المغطاة بالثلوج التي تختفى أجراسها وقبابها في سماء ملبدة بالغيوم وإلى يمين الخليج يشاهد سلماً حلزونياً من الرخام الأبيض تخفيه الجدران . تدور الحوادث في مدينة جوتا بعد مضي ثلاث سنوات على هزيمة ألمانيا في الحرب العظمى الأولى . ويتمتع مستشار ألمانيا الجديد « سيغفريد » بشعبية عظيمة ويبدو في صورة البطل الوطني إذ أنه سيمنح البلاد دستوراً جديداً يعيد إليها عظمتها . ولكن بالرغم من

(١) مدينة ألمانية يسكنها حوال ٦٠٠ نسمة وتقع في مقاطعة رينانيا .

هذا النجاح الذى أحرزه فإنه يعاني كثيراً من المرارة لإصابته في الحرب العالمية الأولى باصابة أفقدته الذاكرة وأنسته نسبه وماضيه واسمه الحقيقي . ولذا أخذ الناس يفنون « من أركان ألمانيا الأربع لكي يتعرفوا فيه على أحد أبنائهم الذى فقد في الحرب . ولا أحد يشبهه » . وكان يبدو أمام مرآته وكأنه « يتساءل عما يجب ارتدأه ليكون أكثر شهراً ومطابقة للمائع صباه » ليسهل التعرف عليه . ولكن كل هذه المحاولات باءت بالفشل . وفي هذه الآونة كان خصمه السياسى المدعو « زلتين » يقوم من جهته بالتحري عن الحقيقة . وترجع هذه الخصومة إلى أن زلتين كان يعتقد أن سيغفريد يقود ألمانيا في طريق مخالف لميولها واستعدادها الحقيقي . ونستشف ذلك من الحوار الذى دار بينه وبين ابنة خالته أيفا التي احتضنت سيغفريد وعملت على وصوله إلى أوج المجد : زلتين : ألمانيا سيغفريد ! إنى أراها نموذجاً للنظام الإجتماعى بإلغاء المالك الثلاثين الصغيرة والإقطاعيات والمدن الحرة التي كانت تصدر منها نفقات متضاربة في أرض الثقافة والحرية : ذلك النظام الذى يقسمها إلى أقاليم متساوية يكون همها الوحيد الميزانيات والتأمينات والرواتب . وبإيجاز يجعل منها أمة نظرية على غرارها ولكن دون ذاكرة أو ماض . هذا الإبن المزعوم الذى ينتمى بالوراثة إلى محاسب وقفيه قانون وصانع ساعات . إن إلزام ألمانيا بمستور تلميذك كالزام نين سيغفريد الحقيقي بابتلاع ساعة تنبيه لتعريفه بالوقت .

أيفا : بفضل سيغفريد ، ستصبح ألمانيا قوية . زلتين : ليست ألمانيا في حاجة إلى أن تصبح قوية بل يجب أن تظل ألمانيا كما كانت من قبل أى قوة في غير الحسى ، عملاقة في غير المرئى : ليست تقوية ألمانيا مشروعاً اجتماعياً وإنسانياً وإنما يتطلب براعة شاعرية خارقة . ففى كل

مرة أراد الألماني أن يجعل منها بناء حياً ، هوى بناؤه بعد بضع سنوات . . مع أنه في كل مرة آمن فيها بموهبة بلده في تحويل كل فكرة كبيرة أو بطولة خارقة إلى رمز أو أسطورة شيد عملاً خالداً . . .

ألم تبحثي عن أب لهذا الألماني الذي لا أصل له ؟ . . ومن يدري أليس من الجائز أنه يلعب هو نفسه لعبة ؟

أيضا : أنك لمجنون !

زلتين : إن شعبية سيغفريد ترجع إلى غموضه . إن هذا الذي تنظر إليه ألمانيا كمخلصها ويدعى هو أنه يمثلها ولد لها فجأة منذ ست سنوات في محطة « فرز » دون ذاكرة أو مستندات أو أمتعة . إن الشعوب كالأطفال تعتقد أن عظام الرجال يأتون إلى العالم في قطار . . إن فقدان الذاكرة قد أعطى سيغفريد كل أنواع الماضي ، كل أنواع النبالة وأيضاً - وهو الأكرم لرجل الدولة - كل دناءة النسب . فليجد عائلة أو ذاكرة ، وسيصبح عندئذ ندأ لنا . وأعتقد لأسباب وجبة أن هذا الوقت ليس ببعيد . .

أمكن لهذا الخصم السياسي أن يكشف حقيقة سيغفريد فسعى إلى التخلص منه بأن استقدم من فرنسا جنيفيا وهي سيدة فنانة في النحت كانت عشيقة فورستيه واختلفت معه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، وذلك لكي توقظ في نفسه ذكرياته الفرنسية وتعيد إليه وعيه بماضيه حتى يعود إلى فرنسا بعد أن تنكشف للشعب الألماني حقيقته . وقد اصطحب جنيفيا في رحلتها إلى ألمانيا صديق زلتين الفقيه الفرنسي في اللغات واللهجات المدعو « روبينو » . وعلى أثر وصول هذا الأخير ، صارحه زلتين بكل شيء .

زلتين : هل سمعت ما يقال عن سيغفريد ؟

روبينو : عن المستشار سيغفريد ؟ رجلكم العظيم الجديد ؟ بالتأكيد ، فصيته يعرفه كل الناس

في أوروبا . فهو الذي يريد أن يمنع ألمانيا دستورها النموذجي ، الذي تنعكس فيه روحها الحقة ، كما يقول أنصاره .

زلتين : وفورستيه ! هل تعرف « فورستيه » ؟

روبينو : الكاتب الفرنسي ؟ صديق جنيفيا الذي اختفى ؟ كنت أتحدث معها بشأنه منذ قليل . لا أعرف إلا مؤلفاته الرائعة ! إنه هو الذي زعم أنه قد رد إلى لغتنا وطبائعتنا سرها وحساسيتها ، كم كان حجة ! في كل مرة أقرأ فيها قصة من رواية الورد (١) أصير أكثر اقتناعاً . . ادخال الشعر في فرنسا والعقل في ألمانيا تكاد تكون المهمة نفسها .

زلتين : ويقوم بها الشخص نفسه .

روبينو : ماذا تقول ؟

زلتين : وجد سيغفريد عارياً ، فاقد الذاكرة والنطق بين مجموعة من الجرحى . أظن أن سيغفريد وفورستيه هما الرجل نفسه . . إذا قرأت مؤلفات سيغفريد ستجد أنها صورة من مؤلفات فورستيه . إن الإلهام والأسلوب وحتى التعبيرات كلها متشابهة .

روبينو : إن السرقة أساس كل الآداب ما عدا الأولى التي هي على كل حال مجهولة .

زلتين : آه ! هؤلاء الفقهاء الفرنسيون ، يا لهم من فقهاء في الألمانية ! كنت أنغمس أن أفوز بتأييدك بسرعة أكثر باستخدامي الوسائل التي تتفق وعلمك . وإن لم يكن في الواقع منهج كبار العلماء هو الذي قادني إلى الحقيقة .

روبينو : لا أشك في ذلك . إنها الطريقة الأكثر شيوعاً وليست الأقل ثمرة وهي طريقة الوشاية المخملة .

زلتين : تماماً ! زائر أجهل اسمه أخبرني أن سيغفريد كان جاره في العبادة وأنه ليس ألمانيا . كان

(١) قصة خيالية شهيرة من تراث العصور الوسطى .

قد قرأ اسمه على هوية شخصية وجدها في
القالة مكتوباً عليها : جاك فورستيه .

وقد صارع روينو بدوره جنيف هذه الحقيقة
قائلاً « يعتقد زلتين أنه اكتشف أن سيجفريد الذى
وجد فيما مضى دون ذاكرة في ملجأ الجرحى ليس
إلا فورستيه » . وهكذا منذ البداية يعرف المشاهدون
حقيقة سيجفريد كاملة وإن كان هو ذاته يجهلها .

مهد زلتين لقيام حرب أهلية للقضاء على أعداء
ألمانيا الحقيقيين « لأن البلاد كالفواكه بداخلها الديدان
التي تفسدها » . وصرح لروينو بأن لهبها سيندلع بعد
يوم أو يومين وطلب معاونته . وذلك ليتخلص من خصمه
السياسى سيجفريد . ثم تمّ تقديم جنيف لسيجفريد
باعتبارها امرأة كندية ستتولى تدريسه اللغة الفرنسية .
ويبدأ الفصل الثانى بمحادثة بين روينو وجنيف .

وتبدى هذه الأخيرة دهشها لأنها لم تكن تتصور « معبد
النسيان على هذا النحو » والتغير الكبير الذى طرأ على
حجرة مكتب سيجفريد .

روينو : هل كان الحال أفضل عند فورستيه ؟

جنيف : العكس تماماً !

روينو : ماذا تقصدين بالعكس ؟ ألم يكن يملك
فورستيه كرسياً ومكتباً ؟

جنيف : كانت المقاعد على عكس هذه والمائدة عكس

تلك بل والنور عكس هذا النور أيضاً . . .

يا إلهى أنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر

وهو بمقت ذلك ! والسبحار ، انه يدخله الآن

مع أنه يبغضه . إني متأكدة أنهم أجبروه

لعمل الشينين اللذين يكرههما كثيراً : التنزه

في الشوارع عارى الرأس ولبس الحلات

.. . تشجع يا روينو ! سيلزمن أن نخل

بعادات هذه المقبرة .

وهكذا لمست جنيف أن تغيراً جذرياً طرأ على

حياة وعادات سيجفريد وبدأت تقدر أن مهمتها شاقة

للغاية . ولذا عندما سألتها روينو عما تنوى عمله . أجابه

بأنها لا تدرى وطلبت مشورته وإرشاده لمعرفة أفضل
وسيلة لكشف السر لسيجفريد . فأشار عليها ألا تتعجل
الأمر لأن أمامها متسعاً من الوقت .

بدأت جنيف تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها

صورة زوجة « فرمير دى لفت » لأنه كانت لدى

سيجفريد صورة مشابهة لها في مكتبه بباريس .

و « لا شك أنها الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة

وحياته اليوم ، وعلى كل فلم يفقد أى شيء ما دامت

صورة هذه الهولندية الصغيرة قد وجدت السبيل للحاق

به وسط كل هذا الفراغ وهذه القتامة » .

لما أتمت جنيف حديثها مع روينو ، إذ بسيجفريد

يدخل ببطء من جهة اليسار ويحييها تحية الصباح ثم يسألها

عن اسمها . وكان من الطبيعى أن يولى سيجفريد

عناية خاصة للإسم والنسب لأن هذا الموضوع يشغل

حيزاً كبيراً من تفكيره .

سيجفريد : كان الأفضل ألا أسألك من أنت !

فيسألني هذا بدالى كإني سألتك عن كل

شيء . ويبدو لي أن الإجابة عن كل شيء

هى باسم يليه لقب . فإذا استعدت يوماً

اسمى ولقبى فلن أجيب على أى سؤال

بغير ذكرهما . نعم ، إني فلان . . نعم إنه

الشاء ، ولكنى فلان . . كم يحلو القول :

أن الجليد يتساقط ، ولكنى جنيف يرات .

ويتخذ النقاش بينهما أحياناً طابعاً فلسفياً :

سيجفريد : والحياة ، ما هى ؟

جنيف : إنها مغامرة مريبة بالنسبة للأحياء و شيء

مستحب بالنسبة للموتى .

أخذ سيجفريد يستفسر من جنيف عن شعور

خطيبها فورستيه تجاه ألمانيا ، دون أن يدرى أنه هو

وسيجفريد شخص واحد .

جنيف : كان يقول - على ما أذكر جيداً - أن

ألمانيا بلاد عظيمة وشعبها مجد متحمس ،

بلاد ذائعة الصيت في الشعر ، كثيراً

ما تنال فيها المطربة التي لا تحسن الغناء
مالا تناله المطربة التي تحسنه في بلاد أخرى
ولكنها بلاد شرسة وسفاكة للدماء وغليظة
القلب مع الضعفاء . .

سيجفريد : هل كان يحدثك عن حيوية هذه
الإمبراطورية التي يرجع تاريخها إلى أكثر
من ألفى سنة وعن عظمة هذا الفن الذي
انغمست فيه وعن الحياة الصادقة لهذه
الجاهل التي يصفونها في كل مكان بالرياء
وعما تنكشف عنه خبايا نفس وعظمة فن
هذا الشعب الذي يتهم بانعدام الذوق ؟

جنيفاف : كان يذكره بالخبر أحياناً . وكان هوى
كثيراً النغات الثلاث لأغنية بنات الراين
وكان يحب تعلقكم بألمانيا . كان يقول أنه
ينقص ألمانيا في هذا القرن الذي لمعت فيه ،
أن تقلل من كبريائها وتنظر إلى الحياة في
بساطة . وبدلاً من أن تصدر عن غرائزها
ونداء تربتها وماضيها ، نراها تزعم أنها قد
صنعت من نفسها نموذجاً جباراً يفوق
مقدرة البشر بفضل علم متحذلق وأمرأه
مصابين بمرض العظمة ، وبدلاً من أن
تصوغ - كعادتها - صورة جديدة
للكرامة الإنسانية صاغت صورة للتعالي
والبؤس : هذا ما كان يقوله جاك ،
وكان يلوم أيضاً ألمانيا لتوجيهها الاتهامات
للجميع .

سيجفريد : هل كان يقول لك أننا نحن الألمان نهما
بعده أشياء أخرى وأن الحكم الحقيقي عليها
انطلق منها غالباً ؟ هل كشف لك عن
الأسباب الحقيقية لهذه الحرب المروعة ؟
هل شرحها لك في صورتها الحاقدة كما
يجب أن يكون الشرح وكأنها انفجار في
قلب يحترق غيظاً ؟

يوجه هنا جبرودو بعض النقد إلى ألمانيا إذ أن
موقف ألمانيا من بلاده كان شغله طوال حياته ، بحكم
أنه الموضوع الذي خرج به من تجربة حياته الكبرى وهي
اشتراكه في الحرب العالمية الأولى مع جيش وطنه في
محاربة ألمانيا . وسرى عندما نعرض لباقي المسرحية
كيف أنه يند العداوة التقليدية بين بلاده وألمانيا ويدعو
إلى روح المحبة والتصافي بين الشعبين .

أخذت جنيفاف تتقرب أكثر فأكثر من سيجفريد
ثم أخذت ترسم صورة واضحة لخطيها . فسألها عما إذا
كانت تحمل صورته ، فردت بالإيجاب . وقبل أن تبرز
الصورة دخلت ابناً وأخبرت سيجفريد بأن المرشال
يطلبه ، فبقيت جنيفاف بمفردها لحظة مرتبكة وقد
كانت مراقبة دون أن تعلم . وعندئذ دخل الجنرال
دي فونجلوا وعرفها بأن أحد أجداده كان فرنسياً
بروتستانتياً طرد من فرنسا . ثم قال لها « إني حضرت
فقط لأرجوك أن ترحلي دون انتظار عودة سيجفريد .
لا داعي للمناقشة . لقد حضرت متأخرة جداً لتأخذه
من ألمانيا ، كما لو كنت تريد أن تنزعني منها آل
فونجلوا . . . سيبقى أو سيموت » . وينتقل الحديث
بينهما بعد ذلك إلى ضرورة حب الوطن رغم كل
ما نقاسيه فيه ، وتعاتبه جنيفاف قائلة : « يجب ألا قصر
على الاعتقاد بأن وطننا كان دائماً رقة ونعومة . . ومع
ذلك فاني أشعر نحو القرنين اللذين تجهلها بحب وعرفان
كبير للجميل . فقد كسباً فرنسا » .

وفي المشهد الرابع من الفصل الثاني نرى زلتن وقد
قام بشورته واستولى بالقوة على مقر الحكومة والسلطة .
ثم نستمع إلى نقاش طريف بين القواد لمحاولة إيجاد
تعريف للحرب .

فالدورف : إن ما أريد أن أقوله لك يا ليدنجيه هو أننا
ما كنا لنضطرب إلى وجودنا هنا لو أنه كان
يجيشنا في أوقات الشدة رئيس أركان
حرب آخر يختلف عن ذلك الذي ورثت
عنه ملكة التنكيث .

ليدنجيه : ما هي الرذيلة التي نعمت عليه بسببها ؟
فالدورف : رذيلته : إنه كان لديه تعريف خاطئ
للحرب . فالحرب ليست مسألة خطط
وذخيرة أو جراحة بل هي قبل كل شيء
تعريف محدد لها كمعادلة كياوية تعرضها
للنجاح أو الفشل .

ليدنجيه : هذا رأي يا فالدورف وقد صح بالدليل
تعريف أستاذي . فهو الذي أنقذ فردريك
من الروس ولويزة من نابليون . إنني أذكر
هذا التعريف وأنا في موقف الانتباه : إن
الحرب هي الأمة .

فالدورف : هذا هو التعريف الذي خسرنا به الحرب !
وماذا تعني بالأمة ؟ هل أظن أنك تعني بها
ذلك الخليط من رجال مدفعية « بوتسدام »
والمصورين الخزليين بالجراند الاشتراكية
وفرسان الموت ومقاوى دور السيما وأمرائنا
ويهودنا ؟

ليدنجيه : بل أعني هؤلاء الذين يفكرون ويعملون
ويشعرون في الأمة .

فالدورف : تعريفك ؟ انه زج لأركان الحرب العظيم
مع الطبقات الدنيا في البلاد ، وما يدعو
إليه هو جعل إعلان الحرب حقاً ديمقراطياً
وإعطاء كل ألماني حق الاقتراع عليها .
وهذا التلق ، نبحتم في جر الأمة كلها إلى
إدارة عملية كان ينبغي أن تبقى بين أيدينا ؛

لقد قمتم بحرب سلاحها ستون مليون سهم
ولكنكم فقدتم زمامها . وهذا هو خطر
الجمعيات العمومية . ومع هذا فأى نجاح
لم يكن قد أعدده لكم تعريف أستاذي
ومدرستي ! لقد كانت نصيحة عملية
ودرس همة ومثابرة .. الحرب هي السلم .
فونجولوا : (يتدخل في الحديث مبتدئاً) أنت خاطئ
يا فالدورف . لا شك أني أقدر كل

ما عمله أستاذك من أعمال عظيمة بالرغم
من أنه كلف إدارة الامدادات بكل
ما لا يستحق الذكر من التواقة . إنني أقدر
أيضاً ما يحتويه تعريفك من أمور سليمة
ومريحة . وصدقني أن فكرة تمييز حالة
السلم عن حالة الحرب لم ييحبها أبداً أى
أركان حرب . ولكني لا أعرف إلا كلمة
واحدة معادلة لكلمة الحرب وهي :
« الحرب » ، التي تعتبر وحدها المعادل
الحقيقي في كل تعريف والتي يقوم عليها
تعريفنا يا فالدورف . هذا التعريف الذي
لم يندع ناخيتنا كما لم يندع « بسمارك » .
وهو للمحارب مبدأ خلقى ونصيحة عملية
أيضاً في كل وقت وظرف وأعني به أن
الحرب هي الحرب !

فالدورف : خطأ ! خطأ ! إنه تكرر . كما لو كنت
تقول أن الجنرال دى فونجولوا هو الجنرال
دى فونجولوا .

فونجولوا : بالضبط ! وفي تعريفك هذا ، لا يوجد
تكرار وأنت نفسك تعرف ذلك بل إنك
تسمى الشيء بغير حقيقته كما لو اعترت
القائد النبيه مغفلاً ما دام ليس من أركان
الحرب الحقيقية .

موك : (عند دخوله) المستشار سيغفريد ينتظر
سعادتكم في مدخل الطابق الأرضي .

وفي المشهد الخامس تلمس ازدياد تعلق سيغفريد
بجيفياف « إنني أرى الآن فيك ما لم أكن قد رأيته من
قبل ، ما لم أره في أى شخص ، هذه الشفاه الخزينة
التي تزيل الحزن بالابتسام ، هذه الجبهة المنكسة لتنتقي
الضوء وكأنها جبهة كبش يناطح كبشاً آخر . كل هذا
أراه من جديد ! »

وفي الفصل الثالث نشاهد منظر الفصل الأول مع
ادخال بعض التغيرات في ترتيب الأثاث وتعليق خرائط

على الجدران . الخ . تدل على أن القاعة قد استخدمت
مركزاً لأركان حرب أثناء الثورة . في هذا الفصل ، تم
القبض على زلتين فطلب من الشرطي المكلف بحراسته
أن يقتاده إلى سيجفريد لأن لديه اعترافات يريد أن
يقولها له ، ثم صدر حكم بإعدام زلتين ولكن مجلس
الشيوخ خففه واكتفى بنفيه وترحيله خارج البلاد .
فأرادت ايضا أن تحول دون مقابلة زلتين لسيجفريد
ولكن هذا الأخير لاحظ ارتباطهما وأدرك أنها تكذب
عليه ولذا تمسك بمقابله .

سيجفريد : هل اكتشفت لقب عائلتي ؟

زلتين : لقد اكتشفت أن من يحكم عقله ويتحدث
بذكائه ويتدبر بحكمة ليس ألمانيا . . . وعلى
ايضا أن تواصل هذا المشهد .

ايضا : إنني أحثرك يا زلتين .

زلتين : إنه أول شعور تثيره دائماً الحقيقة يا ايضا .
ستكونين أقوى متى إذا لم تكوني موضع
الاحتمار بعد قليل .

ايضا : إنني لا أعرف شيئاً عما يتحدث عنه ،
يا سيجفريد !

زلتين : ايضا تعرف كل شيء يا سيجفريد . عما
يتعلق بوصولك إلى عيادتها والاهجة
الخاصة لأنينك واللوحة التي كنت تحملها
على ذراعك والخاصة بجيش أجنبي ،
يمكنها أن تشرح لك كل التفاصيل .

وبعد أن اعترف له زلتين بأنه ليس ألمانيا ، دار
نقاش وحوار بينه وبين ايضا لتقر له بالحقيقة . وفعلا
أقرت بأنه عندما كان لا يعرف أية لغة ولا يقوم إلا بما
نراه من حركات حيوان جريح ربما لم يكن ألمانيا .

وكان من الطبيعي أن يلتقي بعد ذلك بجنيف ليتوصل
إلى الحقيقة كاملة غير منقوصة ، وبدأ صراع عنيف في
داخله لأن ألمانيا كانت بالنسبة له بمثابة عائلته ومنزله
وذاكرته . كان تاريخها هو شبابه الوحيد وأجدادها
ومزاعمها وأبطالها هم كل ذكرياته . كل هذا كان

بهبه ماضياً يراقاً وأما الآن وقد أدرك أنه ليس ألمانيا فماذا
سيحدث ؟

سيجفريد : فكرى يا جنيف يا فيما لا با . أن يشعر به
صبي في السابعة من عمره^(١) عندما يتنكر
له عطاء الرجال والمدن والأنهار ويديرون
له ظهورهم فجأة . لم أعد ألمانيا . كم هو
بسيط . يكفى تغيير كل شيء . لم تعد أيام
انتصاراتي هي « سودون » و« صادوا »^(٢)
لم يعد يوجد في علم بلادى خطوط أفقية .
لا شك أن الشرق والغرب سيتبدلان حولي
ومن كنت أعتقد أنهم مثال الأمانة العظمى
والشرف ربما يصبحون بالنسبة لي مثال
الخيانة والفظاظة . . . يكفى أن أفكر في
أحد هؤلاء العطاء الذين أعززتهم كثيراً
ليطير عني بضربة جناح .

جنيف : إذا كانوا حقاً عطاء ، ستراهم من وطنك
الجديد .

وأخيراً اعترفت له جنيف بالحقيقة كاملة : أنت
خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسى .

ويعتبر المشهد السابع من الفصل الثالث من أهم
المشاهد حيث يتجلى الخلاف والتعارض بين فرنسا
وألمانيا في اختلاف اللهجة والأسلوب والحركات بين
جنيف وايضا في الحوار الذي دار بينهما وبين سيجفريد
ايضا : إذا كان جعلك مواطناً لي بعد جريمة فغفواً

يا سيجفريد (حركة مبهمة من سيجفريد)
وإذا كان التقاطي لصبي مهمل يرتعد على
باب ألمانيا وكساؤه بلطفها وتغذيته بقوتها
بعد جريمة فغفواً .

سيجفريد : حسناً . . . دعيني .

ايضا : جميع القوانين كانت تهيك لنا ياسيجفريد :
التبني ، الصداقة ، الحنان . . . سهرت

(١) أمضى سيجفريد سبع سنوات في ألمانيا .

(٢) شاعت هاتان المدينتان انتصارات ألمانية رائعة .

عليك أسبوعين صباحاً ومساءً قيل أن
تعود إلى وعيك . . . لم تأت من بلد آخر
بل جئت من العدم . . .

سيجفريد : هذا البلد له سحره .

ايفا : لو كنت أعرف أن القدر سيعيدك إلى
وطنك لما جعلتك مواطناً لي . . . إني
عرفت الحقيقة أمس فقط ، وكذبت
عليك اليوم فقط ، لقد أخطأت . كان
ينبغي علي أن أبرح لك بكل شيء لأن هذا
الاعتراف لا يغير شيئاً .

سيجفريد : حسناً يا ايفا ، وداعاً .

ايفا : لماذا وداعاً ؟ أظن أنك ستبقى معنا ؟

سيجفريد : معكم ؟

ايفا : لن نفارقنا ؟ لن تتركنا ؟

سيجفريد : من أنت ؟

ايفا : نحن جميعاً ، فالدورف وليدنجه وآلاف
الشبان الذين صحبوك منذ قليل حتى هنا ،
جميع الذين يؤمنون بك : ألمانيا !

سيجفريد : دعيني يا ايفا .

ايفا : لم أعتد أن أتركك عندما يصيبك جرح .

سيجفريد : إلى أين تريد أن تصلي ؟

ايفا : إلى قلبك الحقيقي ، إلى ضميرك . أنصت

إلى لقد سيعتلك بيوم لأعرف نفسي في هذا

الضباب . سترى غداً كيف أن كل شيء

سيصير واضحاً في نفسك . إن واجبك

هنا . منذ سبع سنوات ، لم يكن هناك

دليل أو إشارة تتم عن ماضيك . لا يوجد

فيك إلا كل جديد ، ليست هناك نزع

تحاول أن تعيدك إلى الماضي الذي فقدته .

إن جميع الروابط قد زالت . ما قولك

يا آتسة ؟

جنيفاف : أنا سأصمت .

ايفا : لا يلدو عليك ذلك . إن سكوتك يعلو على

أصواتنا . . .

جنيفاف : لكل منا أسفله . . .

ايفا : أن تتنازلي وتنظري نحوى فكلتنا

تكافح . كفى عليك تحديق أمامك دون

أن تبصري شيئاً .

جنيفاف : لكل حركاته . . .

ايفا : رأي الحق أنت هنا ؟ من الذي استدعاك إلى

هذا البلد الذي ليس لك ما تعملينه فيه ؟

جنيفاف : المسألة . . .

ايفا : زلتين ؟

جنيفاف : زلتين يا . . .

ايفا : زلتين خائلي لألمانيا . أنت تترى ياسيجفريد

أن هذه المؤامرة لم يكن هدفها إصلاح

خطأ الماضي ولكن النزاعك من البلد الذي

أنت معقد أمله والذي منحك ما لم يمنحه

دائماً للموكة : السلطة والتبجيل .

سيجفريد : ما ترفضه نفسي الآن . . . أرجو كما أن

تركاني وحيداً . . .

ايفا : كلا يا سيجفريد .

جنيفاف : لماذا يا جاك .

ايفا : اختر أجد الاسمين .

جنيفاف : إن الاختيار لسوء الحظ ليس بين اسمين .

ولكن بين حياة عظيمة ليست ملكه وبين

العدم الذي يتفق مع حالته . ستردد كل

إنسان في ذلك .

ايفا : عليه أن يختار بين وطن هو عقله ، تحمل

أعلامه الحروف الأولى لاسمه وهي

متشابكة ، ويمكنه أن يساهم في انقاده من

فزع ممالك وبين بلاد لم يعد اسمه منقوشاً

فيها إلا على الرخام ، حيث يكون عديم

الفائدة ، حيث لن تفيد عودته إلا بصحف

الصباح حيث لا ينتظره أحد من الفلاح
إلى الرئيس ... أليس هذا صحيحاً ؟

جنيفاف : إنه صحيح .

أيفا : لم تعد له عائلة ، أليس كذلك ؟

جنيفاف : كلا .

أيفا : لم يكن له أبناء ولا أقارب ؟

جنيفاف : كلا .

أيفا : كان فقيراً ؟ لم يكن يملك منزلاً في الريف

أو شراً من التربة الفرنسية ؟

جنيفاف : كلا .

أيفا : أين واجبك يا سيجفريد ؟ ستون مليون

شخص هنا ينتظرونك . هناك ، لا ينتظرك

أحد . أليس كذلك ؟

جنيفاف : لا أحد .

أيفا : تعال يا سيجفريد .

جنيفاف : نعم . ومع ذلك فهناك واحد ينتظره ...

واحد ؟ في هذا مبالغة .. هناك كائن

حي ينتظره ، له قدر ضئيل من الضمير

وآخر من التفكير .

أيفا : من .

جنيفاف : كلب .

أيفا : كلب ؟

جنيفاف : كلبه . ينتظرك كلبك يا جاك .

أيفا : هذا شيء يستوجب الضحك ...

جنيفاف : إنه يستوجب الضحك أكبر مما تظنين :

إنه كلب شعره طويل . إنه أبيض اللون

ومثل جميع كلاب فرنسا البيضاء اسمه

« بلاك » ، إن بلاك ينتظرك ، يا جاك .

أيفا : كفى عن المزاح .

جنيفاف : نعم إنني أعرف أنك تريدني أن أتكلم عن

فرنسا ولكني لا أرى شيئاً آخر أقوله لجاك .

عظمة ألمانيا ضد عظمة فرنسا ، إنه في

الواقع موضوع شيق للدراما . ولكن هذا
يا جاك هو دراما الغد .

أيفا : هل نستطيع معرفة ما هي دراما اليوم ؟

جنيفاف : الدراما يا جاك هي اليوم بين الجمع الذي

يهمل لك وهذا الكلب وهذه الحياة الصماء

التي تأمل فيها . لم أقل الحقيقة عندما قلت

أنه هو وحده ينتظرك ... إن مصباحك

ينتظرك والحروف الأولى لاسمك المطبوعة

على ورق خطاباتك تنتظرك وأشجار

شارعك وشرابك وملبسك الذي لم يعد

يطابق ذوق العصر ومع ذلك احتفظت به

دون أن أدري لذلك سبباً ، وفي هذه

الحرق البالية ستجد راحتك . فهذا الرداء

غير المرئي الذي تفسجه على الكائن الحي

طريقة الأكل والمشى والتحية ، وهذا

التوافق الرائع في الطعوم والألوان والروائح

الذي نحصل عليه بمحاسنا ونحن صغار ،

كل هذا هو الوطن الصحيح وفيه ما نفتقر

إليه .. ولقد أدركت هذا منذ وصولي إلى

هنا . إنني أفهم سبب اضطرابك المستمر :

هناك فرق بين العاصف والزنايبير والزهور

في هذا البلد وبينها في بلدك ، فرق في

الطبيعة غير ملموس ولكنك لا تقبله . إنك

عندما تلتقي ثانية بمحواناتك وحشراتك

ونباتاتك وبالروائح التي تختلف فيها الزهرة

عنها في البلد الآخر ، سيمكنك أن تعيش

سعيداً حتى مع ذاكرتك الخالية لأنها هي

التي ستشغلها . والخلاصة أن كل شيء

ينتظرك في فرنسا ماعدا الناس . أما هنا فلا

يعرفك ولا يهتم بك أحد غير الناس .

أيفا : تستطيع أن تلبس ثانية ملابسك الفرنسية

يا سيجفريد . ولن تتخلى عندئذ عن هذه

السنوات السبع التي طوقتك بها ألمانيا
إلا على نحو ما تتخلل عنها شجرة . إن هذا
الشخص الذي جمده شتاؤنا التليد سبع
مرات ، وهذا الذي أدفأه أحدث وأنشط
ربيع في أوروبا سبع مرات ، صدقني قد
أصبح من الآن فصاعداً مكوناً من مادة
عدم الحساسية بالنسبة للمشاعر والأجواء
المعتدلة . ولن تعود لك أبداً عادتك عند
جلوسك على واجهات المقاهي . إنها توجد
مع أشجار زاننا الجبارة ومع أنهارنا
الفياضة ومع صخب المناظر والشهوات
التي تغمر النفس . لا يا سيغفريد إنك
لا تستطيع أن تغير القلب الواسع الذي
وهبناه لك بآلة الضبط هذه ، بهذه الساعة
المنبهة التي تدق وتوقظ قبل كل انفعال
يمكن أن يشهده فيك قلب فتاة فرنسية .
فتخبر يا سيغفريد . لا تدع صيحات ذلك
الماضي الذي لم تعد تعرفه والذي قد يستلون
منه كل أسلحة الملق والدس للقضاء عليك ،
تؤثر عليك . ليس الكلب هو الذي وضعت
كطعم لك هذه المرأة في فرنسا ، بل أنت
نفسك : أنت نفسك كشخص غير
معروف ، مجهول ، ضائع إلى الأبد .
لا تضح بنفسك في سبيل شبحك .

جنيفاف : تخبر يا جاك . لقد رأيت كيف كنت على
استعداد لأن أخفي كل شيء وأن أنتظر
فرصة أقل وقعا بل أنتظر شهوراً ، ولكن
لم يشأ القدر ذلك . أنتظر الحكم .
ايها : احترس يا سيغفريد ! ينتظر أصدقاؤنا
عودتي . سيحضرون . سيحاولون أن
يجبروك ، أذعن للصداقة . انظر . انصت
إنهم ينصبون أنوار الزينة من أجلك . إنهم

يهلون لك . استمع إلى صوت هذا الشعب
الذي يناديك . ألا يعادل كل ذلك نباح
كلب ؟ . . بين هذا الضوء وذاك الظلام ،
بين ألمانيا وبلاك ، أيهما تختار ؟
وينتهي هذا الفصل وسيغفريد في حيرة من أمره
لا يدري أيهما يختار : ألمانيا التي وصل فيها إلى قمة
الحداثة أم فرنسا ووطنه الأصلي مهد طفولته وشبابه ومستقر
ذكرياته العزيزة ، لأنه « إذا يستطيع الأعمى أن
يختار ؟ » .

وفي الفصل الرابع والأخير نشاهد محطة على الحدود
مقسمة إلى قسمين بواسطة لوح للبضائع وباب صغير .
محطة ألمانية فخمة ونظيفة كبنك ، محطة فرنسية نموذجية
يوجد بها موقد وباب حجز وإعلانات دون إطار .
يقف بنا المؤلف طويلاً عند محطة السكة الحديدية التي
تقع على الحد الفاصل بين ألمانيا وفرنسا ليشعرنا كم هو
سحيق وهمي ذلك الخط المثالي الذي يفصل بين البلدين ،
ويجعل منهما عدوين لدودين . فكيف يشهد دهمتنا ومهرتنا
هذا الحديث الذي دار بين موظف الجمرك الفرنسي
« بيترى » وبين جنيفاف :

بيترى : لا تبخري هكذا على الخط المثالي ؟
جنيفاف : على الخط المثالي ؟

بيترى : تعبر في في الجمارك . إنه يعني الحدود ..
أنت ترين جيداً هذا الخط الأصفر الذي
يشق القاعة ويختفي في المقصف ودورة
المياه ، إنه الخط المثالي .

جنيفاف : (وهي تبعد) أهو خطر ؟
بيترى : : إنى أرى أنك لا تعملين ذلك عن عمد .
ونقل أيضاً جانباً من الحديث الذي دار بين بيترى
وموظف الجمرك الألماني شومان في هذا الصدد :
بيترى : كنت أعتقد أنه من المتفق عليه أن كل
واحد منا سينفض الغبار ابتداء من الخط
المثالي نحو الخارج . . . يمكنك أن تحتفظ
بقبارك لأجل بلدك .

شومان : معذرة .

ونقل أخيراً طرفاً من الحديث بين بيترى وسيجفريد
بيترى : ألتستدق أو لتدخل فرنسا كنت قد
حضرت إلى قاعتي ؟

سيجفريد : لماذا ؟

بيترى : يمكن أن تستدق من فوق الحاجز وسبان
عندى أن تكون يدك في فرنسا .

سيجفريد : شكراً .

التقى سيجفريد بالجنرالين الألمانيين فالدورف
وفونجلوا على الحدود ودار بينهما الحديث الآتي :
سيجفريد : هل طلب إلى أن أبت في شيء ؟
فالدورف : في اختيار وطنك .

سيجفريد : لقد اتخذت هذا القرار يوم أن ولدت .
فونجلوا : لقد كان لك مولدان يا سيجفريد .
سيجفريد : إذا تعدد الميلاد فالأول هو الأفضل كما هو
الحال في الموت .

ولما أصر سيجفريد على العودة إلى فرنسا . اقترح
فالدورف أن يشهد هو وفونجلوا بأنهما رأياه جريحاً في
الليلة الماضية قريباً من الحى المحترق وواقعاً في اللهب ،
بينما اقترح فونجلوا نوعاً آخر من الموت لا يربط اسمه
بالسياسة كثيراً كغرق في نهر أو بحيرة . ولكن
سيجفريد رفض عرضهما وأبدى لها رغبته في حمل
الاسمين والمصيرين اللذين وهبهما له القدر .

سيجفريد : سأعيش ببساطة . سيعيش سيجفريد
وفورستيه جنباً إلى جنب . سأحاول أن
أحمل بشرف الاسمين والمصيرين اللذين
وهبما لي القدر . إن الحياة الإنسانية
ليست دودة يكفى تقطيعها إلى قسمين
لكي يصبح كل قسم كياناً كاملاً . أنه
لن البالغ فيه أن تحمل الرذائل والفضائل
معاً في نفس بشرية واحدة بينما كلمة
« ألماني » وكلمة « فرنسي » ترفضان ان

تختلطا معاً . إنني أرفض أن أحفر أخدوداً
داخل نفسي . لن أعود إلى فرنسا كآخر
أسر أطلق سراحه من السجون الألمانية ،
ولكن كأول منتفع من علم جديد أو قلب
جديد . . . وداعاً . يصفر قطار كما
سيجفريد وفورستيه يقولان لكاً وداعاً .

فالدورف : وداعاً يا سيجفريد . نتمنى لك حظاً سعيداً
فونجلوا : وداعاً يا سيجفريد . أتمنى لك حظاً سعيداً .
فكر في القناع الذي يضعه جميع الفرنسيين
والذي يقسم من استنشاق غازات أوروبا
القاتلة ولكنه كثيراً ما يعوق التنفس
ومحجب الرؤية .

سيجفريد : سأكون الفرنسي غير المقنع المنحدر من
الألماني فاقده الذاكرة .

تسمى المسرحية كلها إلى الإبقاء بأنه وإن اختلف
الشعبان الفرنسي والألماني في الثقافة والحضارة والزواج ،
إلا أن هذا الاختلاف لا ينبغي أن يكون اختلاف عداوة
وتعارض ، بل اختلاف التقاء وتكامل . فرى
جيرودو يتمنى مثلاً أنه لو شاع في فرنسا مزيد من
روح الشعر وشاع في ألمانيا مزيد من ضوء العقل باعتبار
أن الروح الشعرية ربما كانت أقوى وأعق في ألمانيا
بينما يمتاز الفرنسيون بضوء العقل الكاشف المزن فيما
يرى المؤلف . فالمسرحية تعتبر من هذه الناحية حامية
سلام بين الدولتين فضلاً عن أنها تعالج حيرة إنسان
حساس يمتاز بين حاضره المجد في ألمانيا وماضيه اللاصق
بشغاف قلبه في فرنسا ، وإن انتهت بإعلان جنيفاف
أنها تحب في الرجل فورستيه الفرنسي وسيجفريد
الألماني معاً .

والواقع أن جيرودو قد شغلته طوال حياته مشكلة
العلاقة بين وطنه فرنسا وألمانيا . وقد اتخذ من سيجفريد
رمزاً لهذه العلاقة ، حتى رأيناه يواصل الكتابة عن
سيجفريد طوال حياته ، بعد أن تصور قصته لأول مرة

في سنة ١٩٢٢ . والشئ المحزن في تازيخ هذا الكاتب الإنساني العظيم هو أن الأحداث وتطورها قد فجعته في آماله وفي روحه الإنسانية المسالمة الخيرة ، فإنه لم تكد تمضي أعوام حتى أخذت بوادر العداوة تنبثق من جديد بين ألمانيا وفرنسا ، ولم يكد هتلر يصل إلى الحكم والسيطرة على ألمانيا في سنة ١٩٣٣ حتى أخذ يوجج روح الحرب والعداوة عند الشعب الألماني مما أصاب جان جبرودو بالفزع والمرارة ، فراه في سنة ١٩٣٤ يكتب لمسرحية سيغفريد ملحفاً سماه « نهاية سيغفريد » وعندما أعيد طبع هذه المسرحية في سنة ١٩٣٨ نراه يغير بالفعل خاتمها ويجعل سيغفريد يموت برصاصة من أحد الجنرالات الألمان الذين دبروا الثورة ضده وكأنه بذلك قد استأنف حياته الأولى ، حياة جاك فورستيه ومات كفرنسي في معركة بينه وبين الألمان . ولقد ظل جبرودو حياً حتى شهد الألمان يغزون وطنه من جديد ويحتلونهم أيام هتلر في الحرب العالمية الثانية ، كما شهد الشعب الفرنسي يخوض معركته الخالدة معركة التحرير ، لأنه لم يموت إلا في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ .

ولا يزال النقاد مختلفين في المفاضلة بين الخاتمة الأولى للبطل والخاتمة الثانية ، خاتمة المصالحة والسلام وخاتمة العداوة واستئناف الحرب ، وإن يكن المؤلف نفسه قد ساقه ضميره الوطني إلى الخاتمة الثانية . ومن جهتنا ، فلنأخذ نعتقد أن الخاتمة الأولى أقوى — لا من الناحية الإنسانية فحسب — بل ومن الناحية الوطنية أيضاً ، حيث فضل سيغفريد أن يعود إلى وطنه الأول مهد شبايه وذكرياته الأليفة كرجل فرنسي عادي ، على أن يواصل الحياة في وطن آخر حتى ولو وصل فيه إلى ذروة المجد والمحبة الشعبية بل ورياسة الدولة .

نلاحظ أن خاتمة هذه المسرحية تركنا في وضع لا يختلف كثيراً عن بدايتها . فلنأخذ منذ البداية نعرف أن سيغفريد هو فورستيه . ومجددنا زلتين في هذا الشأن في المشهد الثالث من الفصل الثالث قائلاً « إنها اللحظة

التي يسكت فيها عمال المناظر في المسرح والتي ينخفض فيها صوت الملحن والتي يعرف فيها النظارة كل شئ بطبيعة الحال عن محنة « أوديب » و « عطيل » ، ومع ذلك يرتعدون عند معرفة ما كانوا يعلمونه منذ الأزل » ولا نستطيع أن نتجاهل الدور الذي يلعبه القدر في هذه المسرحية . فبعد مرور سبع سنوات على اختفاء جاك فورستيه ، يأخذ القدر صورة زلتين ويبحث جنيفاف على الذهاب إلى جوتا حيث تتأكد من أن سيغفريد هو جاك : « أحببت جاك فورستيه . ومنذ بداية الحرب ، اختفى . ومنذ سبع سنوات لم تصلني كلمة منه أو إشارة إلى وفاته . ها هي المرة الأولى التي يتنازل فيها القدر ليهتم بي ويخبرني » ألم تصبح جنيفاف منذ هذه اللحظة آلة في يد القدر مع أنها تعلم أنه ليس للقدر تأثير عليها ؟ ها هي تقول : « إني ابنة غير شرعية ، لم يكن لي أبداً أهل . . لا تأتي المأساة إلا وأنا على تمام الاستعداد للمساهمة فيها . سأصبر كفيدير ولكن دون ابن زوج ودون زوج ودون تشكك الضمير أي فيدر هائلة . لم يبق بعد شئ كبير للقدر » .

غير أن القدر هو الذي أفسد الأمور بينها وبين فورستيه قبل نشوب الحرب بشهر واحد ، ليجنبا ليس الحداد : « إننا اختلفنا قبل نشوب الحرب بشهر إثر مشاجرة بسيطة جداً ، فافترقنا وبذلك جنيني القدر مفارقة الحياة ولبس الحداد » وهو الذي — على حد قول سيغفريد — « يلتهم المعذرة عندما يغطي الثورات بطبقة من الجليد » وهو الذي — على حد قول جنيفاف — « نخطئ عندما يأتمن امرأة على أسرارها . وفي النهاية هو الذي دفع جنيفاف إلى الكلام وإلى مصارحة سيغفريد بكل شئ رغم أنها كانت على تمام الاستعداد لأن تصبر طويلاً قبل الإقدام على هذه الخطوة : « كنت على استعداد لأن أخفي كل شئ وأن أنتظر فرصة أقل وقماً بل أنتظر شهوراً ، ولكن لم يشأ القدر ذلك » .

لماذا جاء القدر بكل هذا ؟ يمكننا أن نجد الرد على هذا السؤال عند سيغفريد : « كثير ما ينوب القدر عن البشر في حل الألغاز التي تعرض لهم . فيستخرج لنا من جوف البطاطس ماساً نادراً مفقوداً أو يهدينا بعد مائة عام إلى حطام سفن كان العالم كله قد سلم بضائعها » إن القدر في هذه المسرحية ليس بالعنيف الحاقد بل هو من أسرة المجمع "Ensemble" وهو الاسم الذي تطلقه إيزابيل في مسرحية « انترمتزو » على الإله المدبر الذي يثر النكبات الجليلة اللازمة لتعادل جميع الأشياء ولانسجام العالم .

لا تستسلم كثيراً من شخصيات مسرح جيرودو للقدر بل تقاوم بأن تفكر في حقيقة المأساة ودواعيها حتى يتبين لها أن من وراء ظاهر هذه المأساة إنسانية واضحة . لذلك يسبغ عليها جيرودو طرفاً من الملهة ليجعل العقل يسمو على العاطفة ، وليجعل الفكاهة تخلص الناس من مرارة الجدة وقسوته ، فكأنه يعتبر أن المأساة لا توجد في حياة إنسان إلا إذا اعتبرها هو مأساة . وهو يهدف إلى إدخال السعادة إلى قلوب البشر .

وإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن أبطال المسرحية الأربعة (جنيفاي - ايفا - زلتين - سيغفريد) ، فيجب ألا نبحث فيهم عن طباع فردية بالمعنى الضيق كما أنه لا يجوز اعتبارهم رموزاً مجردة . فإنهم يجسمون موقفاً جديداً تجاه العالم حيث كل إنسان يتميز عن غيره من جهة نفسه وجسده كما يتميز كوكب عن باقي الكواكب . فإن كلا منهم يعبر عن طموح عميق للكائن البشري وعن موقف عميق لإزاء القدر . ولا شك أننا نتعلق بشخصية سيغفريد أكثر من باقي الشخصيات . وتعتمد الناحية النفسية في هذه المسرحية على تطور عواطفه ومشاعره تجاه البطلتين ايفا وجنيفاي اللتين ترمزان إلى ألمانيا وفرنسا ، وتجاه مولده وماضيه والتوغلن المختلفين من الحياة . هل سيتخذ قراراً حاسماً هل سيفضح بتمجده ؟

إن شخصيات هذه المسرحية تؤثر فينا وتثير الشفقة والإعجاب . فإن جنيفاي ابنة غير شرعية وبقيمة . وهي مثالة فرنسية كانت مخطوبة لجاك فورستيه الكاتب الفرنسي الشهير الذي اختفى أثناء الحرب العظمى الأولى . وهي دمنة لطيفة كما أن حبها لفورستيه رقيق عاطفي وشاعري . وقد أخذت تستعيد الثقة في نفسها عند رؤيتها صورة زوجة « فرمير دي لفت » في مكتب سيغفريد لأنها « الشيء الوحيد المشترك بين حياته السالفة وحياته اليوم » . إنها رقيقة وعاقلة فهي تطمئن سيغفريد عندما يبدو عليه القلق بقولها « تستطيع نصف الكائنات . أن تغير دون ألم الاسم والدولة ، وهؤلاء هم كل النساء » ولكنها رويداً رويداً تشعر بأنها لا تستطيع كتمان السر فإن حبها لسيغفريد أقوى من أي شيء آخر فتصارحه قائلة « أنت خطيبي جاك فورستيه . أنت فرنسي » . وتعتمد المسرحية على سفرها إلى ألمانيا لتكشف لسيغفريد عن حقيقته ، وقد أكد زلتين ذلك بقوله إن « مصير العلاقات بين فرنسا وألمانيا يمكن أن يتوقف على سفرها » . وتنتهي المسرحية بعودتها مع سيغفريد إلى فرنسا .

كان لهذه الفرنسية منافسة خطيرة تنازعها على سيغفريد وهي ايفا . وكانت ايفا امرأة جميلة وعاقلة ووطنية ولكن مشكوكاً في إخلاصها . وقد ضحت بشبابها من أجل سيغفريد الذي تشرب بمبادئها . وهي مهتمة به وتدرك خطورة الموضوع الذي ينفخه . وعندما لاحظت أنه على وشك أن يتخلى عنها دافعت بكل شجاعة عن نصراتها السابقة إزاءه .

وكانت ايفا تبغض ابن خالتها زلتين لأنه يريد أن يتحقق من شخصية سيغفريد وماضيه . وهو شاب شعره أشقر ، ويتميز بخياله الخصب والبعد عن الحقائق والعجرفة المتأصلة . وقد كان لديه ضلع ناقص كما تنبئ بذلك مشيته كما كان كعب إحدى ساقه أغلظ من الآخر . وكان كثير التردد على المقاهي والأروقة

نحبه ، وبين فرنسا وحياء يبدأها من جديد بمعاونة
خطية قطع صلته بها منذ بضعة سنوات . وبعد قليل
من التردد ، وقع اختياره على فرنسا .

وتعجلى روعة البناء والتكوين والفن في هذه
المسرحية . ان سيغفريد يجمع بين المتناقضات . كما
تعتمد المسرحية على التناقض الموجود بين فرنسا
وألمانيا ، ونلمسه في اختلاف أسلوب ولهجة وحركات
كل من شخصيتي ايغا وجنيفايف كما ذكرنا من قبل .
ولا يقتضى المؤلف بأن يقوم بمقارنة صعبة بين فرنسا
وألمانيا بل يهتم أيضاً بموضوع الأمانة والصدق تجاه
الحياة .

وتتميز هذه المسرحية بدرابة جيروودو بشئون
السلك السياسى والحروب والجمعيات السرية . الخ .
كما تتميز أيضاً بإلمامه العميق بثقافة وحضارة ومزاج
كل من شعبي فرنسا وألمانيا . ولا شك أن ذلك يرجع إلى
دراسته للثقافة الألمانية وإلى أسفاره . أما عن فكرة
« فقدان الذاكرة » فلا بد أن جيروودو قابل أمثال هذه
الحالة لأنه اشترك في الحروب وجرح فيها .

ونجد في هذه المسرحية قدرة عجيبة على التأثير
وإثارة الشفقة . ولكن كل هذا يجب ألا ينسينا أن
جيروودو كان يبغي أن يجعلنا نواجه المسائل الكبرى
التي تتعلق بمصائرنا : الحب كحب جنيفايف لفورستيه
وحب ايغا لسيغفريد وحب الوطن ، الغيرة كغيرة
زلتين من سيغفريد ، تعريف السلم والحرب كما يبدو
ذلك في المناقشة بين قواد سيغفريد ، الحياة والموت ...
وتشع هذه المسرحية بالتفاؤل لأنها كتبت في وقت
ساد فيه الاعتقاد بإمكان دوام السلم . إن هذا العالم الذى
جعله عدم الإدراك البشرى عتيفاً سيتولى إعادة الثقة إلى
الإنسان ، تلك الثقة التى سبب فقدانها المحاولات الأليمة
للاشفاق والانقسام . فإنه « كثيراً ما ينوب القدر عن
البشر في حل الألغاز التى تعرض لهم » .

وحامات السباحة . إنه وطنى متطرف ، وألمانى صميم
يبنى أن يبقى على التقاليد الألمانية . وهو يجمع بين
الذكاء والنشاط ويعرف كيف يحيك الدسائس ، وقد
قام باستدعاء جنيفايف لينزع من سيغفريد مجده . كان
يحب الربيع والموسيقى والسرور والسلم ، ولكن الغيرة
والحقد يجعلانه ينسى كل شعور إنسانى . فيتحدث عن
سيغفريد مع ايغا قائلاً : « فليجد عاتلة أو ذاكرة ،
وسيصبح عندئذ ندأ لنا » . وكان له مخبرون وجواسيس
نذكر منهم « موك » : حاجب سيغفريد .

أما سيغفريد فكان طويلاً ، كستنائى الشعر ومبتسماً
وهو يجمع بين شخصيتين : إنه الألمانى ذا السبعة
الأعوام والكاتب الفرنسى جاك فورستيه . كان
خطيب جنيفايف . فقد ذاكرته في الحرب وعثرت عليه
ايغا وقامت بإعادة تثقيفه . وقد تعلم اللغة الألمانية في
سنة شهر وأصبح مستشار ألمانيا . وقد طرأ على حياته
تغيير جذرى « إنهم يدعونه يكتب بالمداد الأحمر وهو
يمقت ذلك ! ويدخن السيجار مع أنه ييغضه » .
وبالرغم من أنه يعتبر ألمانيا بمثابة عائلته وبيته وذاكرته ،
فإنه تنوق نفسه إلى الاستدلال على ذويه ويبدو عليه
القلق عندما يقول إن « أكبر عطف أستطيع أن أطمع
فيه من الناس هو جهلهم بمصري » . وعندما عرف
الحقيقة صاح قائلاً « ماذا يستطيع الأعمى أن يختار » ثم
قرر العودة إلى وطنه ليعيش مع جنيفايف .

أما باقى الشخصيات فقد أجاد جيروودو تصويرهم .
نذكر منهم روبينو رمز الصداقة ، والقواد ليدنجيه
وفون فالدورف وفونجلوا وهم نموذج للعسكريين الألمان .
يشبه الحدث في هذه المسرحية أحداث مسرحيات
راسين (١٦٣٩ - ١٦٩٩) . فنجد أزمة واحدة قصيرة
حادة . لقد عرف سيغفريد أنه هو الفرنسى جاك
فورستيه كما أدرك هذه الحقيقة بضعة شخصيات من
صالحها جميعاً كمان هذه الحقيقة . إن سيغفريد سيد
مصريه : فله أن يختار بين ألمانيا والسلطان وامرأة

تبدو الفلسفة الاجتماعية طوال هذه المسرحية حتى في المقدمة التي يعلن فيها قدوم الشخصيات العظيمة والأقرباء الذين أتوا من أركان ألمانيا الأربع لكي يتعرفوا في سيجفريد أحد أبنائهم الذي فقد في الحرب : وان الحقائق والأفكار والأمثال متناثرة هنا وهناك في المسرحية . ولتذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر : « هل تزعم أن الشبه كالأمراض التي قد تخطئ أحد الأجيال ؟ » و « لا دخل للقومية في أساس مودتنا » و « إن البلاد كالقواكه بداخلها الديدان التي تفسدها » و « إن الموتى من عظماء الرجال ينتقلون بين الأفلاك ولكن لا تتغير جنسيتهم » و « إن الحياة مغامرة مريبة بالنسبة للأحياء وشيء مستحب بالنسبة للموتى » .

تعتبر هذه المسرحية من المسرحيات المثالية الصادرة عن تفكيره ذهني . ويتفق النقاد على رفعة مستواها الثقافي ذلك المستوى الذي نحس بأن مؤلفه يملك من الثقافة الرفيعة ما يعطى أدبه قيمته الفذة ويجعل من قراءته أو مشاهدته متعة رفيعة . وتنقسم هذه المسرحية بنهم وخبرة من نوع خاص ، فإن جيرودو لا يهتم على الأفراد أو الهيئات بل على القدر وعلى العالم أجمع في نظامه المزعوم وفوضاه الظاهرة .

أما عن أسلوب هذه المسرحية فهو من أغنى الأساليب الفرنسية وأغزرها ، وأشدّها عمقاً وشاعرية ، نمازجها روح ساهرة مرفهة .

وقد قمت بترجمة هذه المسرحية إلى اللغة العربية في سنة ١٩٦٣ بتكليف من وزارة الثقافة والإرشاد القومي . والنص الذي ترجمته إلى العربية هو النص الأصلي الذي كتبه جيرودو سنة ١٩٢٨ كما ورد في مجلة « لايبنت ايلستراسيون » في عدد أغسطس سنة ١٩٢٨ . وقد اخترنا هذا النص لأن خاتمة مسرحية سنة ١٩٢٨ أكثر جلالاً وفتنة وإنسانية من خاتمة مسرحية سنة ١٩٣٨ . وقد تولى المرحوم الدكتور محمد مندور مراجعة هذه الترجمة :

في سنة ١٩٢٩ ، قدمت جيرودو كوميدياً « أنفريون رقم ٣٨ » . ونرى في هذه المسرحية أن جوبيتر يضيق بنفسه ويقلل من قدرها إذ أنه لا يجد فرقاً بينه وبين الأمور المتوفرة في العالم والتي يعرفها الناس كل المعرفة ، فهو يقول : « أستطيع أن أسبب النسيان تماماً كما يفعل الأفيون ، وأن أسبب الصمم تماماً كما تفعل حشيشة الهر . فللآلهة المتكاملة المتحالفة في السماء نفس السلطان تقريباً الذي تتمتع به الآلهة المبعثرة المشتتة في الطبيعة » . وهذا السلطان ضئيل محدود : « تخلوا عن أوهاكم فلسنا إلا آلهة » . لماذا يجعل جيرودو « سيد الأولمب » يفوه بمثل هذا الكلام ؟ إن قيمة الآلهة في نظر جيرودو أسطورية ، وهو يطرب حين يراها موضع استخفاف وخبرة ، والناس ينظرون إليها على أنها « قدر تقليدي » وينعتونها باللاوعي وبعدم المسئولية ، ويتهمونهم بالمتناقضات وبقلة العقل ، والحق والعمى والصمم . ولكن الأمر على عكس ذلك عندما ننقل من الآلهة أي من أداة التنفيذ في أيدي القدر إلى القدر نفسه : ففي هذه المسرحية ، يطالب جوبيتر صراحة بأن يقضى ليلته مع « الكين » بعد الزيارة الأولى التي قام بها خلسة ، لأنه يفرض إذن على امرأة وفيه أن تخون زوجها الذي تحبه وأن تخالف قوانين البشر لتصبح خالدة . إنه يعمل مندوباً عن قوة أرفع وأسمى منه .

وفي سنة ١٩٣١ قدمت له « يوديت » ، وفي سنة ١٩٣٣ « انترمزو » ، وفي سنة ١٩٣٤ « نسا » . وقد قدمت له في سنة ١٩٣٥ مسرحية « لن تقوم حرب طروادة » . ويجدر بنا أن نقف قليلاً عند هذه المسرحية لأنها من أهم مسرحيات جيرودو . وهي مشتقة من قصة من قصص الإلياذة تناولها جيرودو بالتحليل والتحوير والصفق ، فجعل هكتور يعود من حرب علية استغرقت زمناً أرق الحارين ، ولذلك فإنه ينشد السلام ، ويريد الهدوء ، فقد خبر الحرب ، وعرف ما فيها من آلام وشقاء . ولكن تقف في وجهه العواطف

المتناقضة فالإغريق يريدون الثأر من انتكح حرمتهن ،
والطرواديين يريدون الاحتفاظ بهيلانه الجميلة ، وبين
هؤلاء وأولئك هكتور ونساء المدينة اللواتي لا يردن
تبريض أزواجهن وأولادهن للقتل . وفي وجه هذه
الفئة المناهضة للحرب تقف جبهة مكونة من رجال بلغوا
سن الشيخوخة يريدون أن يمتعوا أبصارهم بمجال هيلانه
واقفين أن الحرب لا تصيبهم في أنفسهم بأذى لأنهم لن
يحملوا فيها سلاحاً ، ويمثل هؤلاء الشاعر السياسي
« ديموكوس » . ونرى مما يعرضه جيرودو أن القائلين
الكبارين للشعب لا يريدان الحرب كذلك ، ولكن رغم
كل هذا ولأسباب غير مفهومة تقوم الحرب . لقد
كانت هيلانه مستعدة للرجوع إلى زوجها ، وكان قائد
الطرواديين مستعداً للاعتذار والتعويض ، وهيلانه
لا تحب باريس الذي اختطفها أكثر مما تحب زوجها
« منيلاس » . ولكن رغم هذا كله قامت الحرب لأن
« حتمية » تفرضها . وهكذا انتصر القدر الأعلى ،
الأناني ، الوحشي الذي يصير المرء في يده العوبة سهلة
طبيعة ، وتعرضت الإرادة الشخصية والمحاولات
البشرية والآمال الإنسانية للاستهزاء والتلاشي والعدم .
وفي إمكاننا أن نقول إن الأمر ليس أمر الآلهة ولكن
أمر القضاء والقدر الذي يعرفه جيرودو في شيء من
الغموض بقوله « إنه صورة سريعة للزمن » . وما لا شك
فيه أن جيرودو متأثر في اتجاهه هذا بالتيار الذي كان
محيطاً به إبان وضع مسرحيته ، فقد كانت كل من
ألمانيا وفرنسا تتحفظ ضد الأخرى وتستعد لها .

وفي سنة ١٩٣٧ ، قدمت له مسرحية « الكترا »
التي تتكون من فصلين ، وهي في درجة من متانة
الأسلوب لم نعهد لها منذ راسين . ونرى فيها أن جيرودو
يحور مأساة سوفكليس القديمة لكي يثبت أن الحياة تكون
خيراً لأهلها لو أنها خلت من الكراهية والحرص على
الأخذ بالثأر . فانه يجعل الكترا تكره أمها دون أن تعلم
حقيقة الجريمة التي ارتكبتها بالاشتراك مع عشيق لها

يدعى « ايجستوس » . وكان عشيق أمها وقد أصبح ملكاً
على المدينة يتصور أن الكترا تعلم الحقيقة ويحاول أن
يردها عن نية الثأر . ويسعى جاهداً أن يباعد بينها وبين
الآلهة . إذن جيرودو يرسم لنا ايجستوس في صورة من
يريد أن يدفع المأساة عن البشرية رغم ما قد ارتكبه من
قبل — أي أن عقله أخذ يتغلب على عاطفته . ولكن
رغم كل هذه المحاولات تقع المأساة إذ أن أهل
كورنثيوس أقبلوا لمهاجمة المدينة . و ايجستوس يريد أن
يفرغ لم ويدفع عاوانهم ، ويختبئ العدو الداخلي
الممثل في الكترا . فهو يتوسل إليها أن تهدأ وأن تدع
له فرصة رد العدو ويعدها نظير ذلك أن يعترف
علانية بأثمه وجرمه ، ولكنها تأتي :

ايجستوس : لا تعاندي ! أنت رديعة يا الكترا ! في
أعماق نفسك رديعة ، فاستمعي إلى نفسك .
إن المدينة تستهلك .

الكترا : فلتهلك :

وهكذا يبدو جلياً أن الكترا هي سلاح القدر ،
وما يشاء القدر لا بد من نفاذه ، فيقتل ايجستوس :
وإذ هو يقضي نخبه تحت طعنات « أورستيس » شقيق
الكترا ، أخذ يناجيه بنداء الحب القوي الطاهر ، رمزاً
إلى أن الأمل الأخير في إنقاذ العالم من المآسى هو الحب .
وفي سنة ١٩٣٧ قدمت له أيضاً « ارنجالية باريس »
وهذه المسرحية تعيد إلى ذاكرتنا « ارنجالية فرساي »
التي قدمها موليير سنة ١٦٦٣ . إن وحدة التفكير الفني
عند موليير وجيرودو قد قضت على الفاصل الزمني
بينهما ، وهو قرابة ثلاثة قرون . ففي قصور سنة
١٦٦٣ لم يكن الأمر يتعلق بموليير أو بفرقة أو بآثاره
أو بتقاده ، وإنما كان الأمر يتعلق بالمسرح ذاته :
وهذا ما نجده بالذات في ارنجالية جيرودو .

وفي سنة ١٩٣٨ ، قدمت له مسرحية « نشيد
الأناسيد » . أما في سنة ١٩٣٩ . فقدمت له « أوندنين »
وهي مسرحية من ثلاثة فصول وبطلتها جنية أو حورية

البحر التي أحبت لإنسيا هو الفارس المتجول « هانس » : ويكرس جيرودو هذه الأسطورة على تحليل الحب الإنساني في أسلوب شعري كأنه أغنية - وإن كشف عن المأساة الضخمة التي تربص بهذا الحب باعتبار أن الرجل أصغر نفساً وأتفه شأناً من أن يتحمل مسئولية حب مثالي خارق كحب الحورية أوندلين التي فثيت في هذا الحب على نحو ما توضح هذه المسرحية الرائعة بروحها الشعرية وعمقها النفسي النافذ إلى الأغوار .

وتنتهى هذه المسرحية الحاملة في جو شعري رائع يبقى فيه الحب حياً إلى الأبد رغم موت الفارس وفقدان أوندلين لذاكرتها . ولا تستمد هذه المسرحية قيمتها من أحداثها الأسطورية وما ترمز له من أفكار وأحاسيس بشرية فحسب بل يضفي عليها حوارها الشعري المرفف ما يكاد يجعل منها أغنية حارة نافذة للحب المثالي العظيم . تختلف جيرودو في علاجه لهذه الأسطورة عن الكاتب الألماني فردريك دي لاموت فوكيه (١٧٧٧ - ١٨٤٣) في تلافيه للروح الرومانسية الخالصة التي عالجها فوكيه هذه الأسطورة حتى اعتبرت قصته عنها أنموذجاً للأدب الرومانسي عندما يستمد موضوعاته من الأساطير ، وذلك بينما اتخذ جيرودو من الأسطورة وسيلة لتحليل عاطفة الحب وإبراز سحرها ومفاهيمها ، وإن انتهت تلك العاطفة بمأساة .

وفي سنة ١٩٤٢ قدمت له مسرحية « أبلون المرساكي » وهي من فصل واحد . وفي سنة ١٩٤٣ قدمت له مسرحية « سدوم وعمورة » .

يأسف جيرودو لأن المؤلفين المسرحيين قد أساءوا إلى سمعة المسرح ، وجعلوا بعض الناس يعتبرون الإنتاج المسرحي من الأنواع الأدبية الثانوية . ويقول في هذا الصدد : « إذا كان جمهور باريس قد أوشك أن يفقد مبدأ أهم الفنون بفقده مبدأ المسرح ، فرجع ذلك إلى أن بعض رجال المسرح زعموا ألا ينشدوا إلا سهولته وتبعاً لذلك تفاهته ، رغبة في الحصول على إعجاب المشاهدين بالوسائل المطروقة والدنيئة ، فينبغي إذن إعادة السمو والرفعة إلى المسرح » :

ولإنعاش المسرح ، يتنكر جيرودو نوعاً من المشاركة بين أبطاله والجمهور الذي يتخذها شاهداً ويدعوه إلى المشاركة في المناقشة التي تستند موضوعاتها على عناصر ذات طابع عام مثل الأمانة والطهارة والتسامح وتحول الشخصية والسلم والحرب والحياة والموت ومصير الجنس البشري ... الخ .

وبحيا أبطال جيرودو في جو برئ وعجيب ويتسمون بالخير والسمو وإن كنا نجد أحياناً بعض الشخصيات الخزيلة التي تمثل تفاهات الحياة . فإن سيجفريد وهكتور وأوليس وإيزابيل كائنات سامية : وأهم ما يدعونا إليه الأبطال هو مواجهة القوى التي تهدمنا ومقابلتها بابتسامة الرضا وبشعور عميق بمقدور الأخوة البشرية .

أما عن أسلوب جيرودو ، فقد وصفه « البريس » في « ثورة كتاب اليوم » (١٩٤٩) بأنه يعبر عن الموهبة الشعرية .

ويغلب على مسرحيات جيرودو بساطة الأحداث ، وبعدها عن الواقع وصدورها عن تفيقه خيالي ينقل به للمسرح احتقاره للواقع اليومي وحلمه بعالم مسحور ، وعدم انتهائه لأي مذهب أو اتجاه فكري أو فني من المذاهب والاتجاهات التي كانت تتصارع في وطنه خلال حياته كلها . وقد أصبح مسرحه متعة للخاصة من المثقفين الذين يروعهم الخيال وتغنيهم الثقافة الواسعة التي تشع في الحوار إشعاعاً يخطف العقول : ولقد أصاب « لنسون » إذ قال « إن الشعر والحدث والحديث تتعادل في مسرحيات جيرودو » .

ظل جيرودو يكتب للمسرح حتى توفي في ٣١ يناير سنة ١٩٤٤ ، بل وترك بعد موته مسرحيتين أخريين وهما « مجنونة شايبوه » وهي عبارة عن تقديمه إلى رجال المال و « من أجل لوكريس » ، عرضت لإحدهما بباريس سنة ١٩٤٥ والأخرى سنة ١٩٥٣ : وقد نالت عقب وفاته الكتابات التي تمجده :

عن الحرب كلاوزفيتز

بمقام
الدكتور حسين فوزي لنجار

وكانت وحياً اقترنت فيه الدراسة بالتجربة لمؤلف «عن الحرب» .

وفي الأكاديمية الحربية كان موضع رعاية «شارنهورست» الذي استرعى ذكاء الضابط الصغير انتباهه ، فعنى بتوجيهه وتعليمه حتى كان خير مساعد له حين اضطلع بتنظيم الجيش البروسي بعد ذلك .

وشارك في معركتي «بيننا» و «أورشناد» ياوراً برتبة النقيب للأمر «أوجست» وأسر معه وظل في الأسر حتى عام ١٨٠٩ حين عاد ليعمل مدرساً بالأكاديمية الحربية ثم معاوناً «لشارنهورست» في تنظيم الجيش والإدارة الروسية ، ومعلماً لولي العهد ، وتزوج في العام التالي من الكونتس «ماري.فون بروهل» وبين جلمران البيت الأنيق الهادئ كتب كلاوزفيتز أبحاثه ودراساته التي رأت النور على يد تلك الزوجة الوفية بعد وفاته عام ١٨٣١ .

ولقيت ألمانيا الهوان بعد هزيمتها في «بيننا» و «أورشناد» وفرض نابليون عليها في «صلمح تلتست» أشد العقوبات وأقساها ، وكانت النظم التي وضعها لحكمها مشبعة بروح الانتقام ولكنها كانت خيراً وبركة عليها ، فقد حررتها من جمود الماضي وأوهامه ،

كارل فون كلاوزفيتز البولوني الذي أصبح سيد المدرسة الروسية في الحرب وأستاذها الأول ، وضابط المكاتب الذي لم يقدر جيشاً أو يدير معركة ، ولكنه أصبح فيلسوف الحرب الحديثة ، وأستاذ القادة العظام وأبطال المعارك الخالدين مؤلف «عن الحرب» وصاحب الأبحاث العديدة في الفنون العسكرية والتاريخ الحربي والسياسة والفلسفة بل والتربية أحياناً .

ولد كارل فون كلاوزفيتز في أول أيام شهر يونيه عام ١٧٨٠ بمدينة «بورج» من أسرة بولونية نزحت إلى ألمانيا قبل ذلك بحوالي قرن من الزمان ، والحق بالجيش في سن مبكرة وشارك في حملة الرين عام (١٧٩٣ - ١٧٩٤) وورق إلى رتبة الضابط في حصار «مينز» وأتاح له سنوات السلم التالية أن يعد نفسه للألتحاق بالأكاديمية الحربية في برلين وقبل في صفوفها عام ١٨٠١ ، وانتصار نابليون في «مارنجو» صيف عام ١٨٠٠ ما زال يدوى في الأذهان ، وذكريات انتصاراته الإيطالية ما زالت تذهل أوروبا ، ولا بد أنها راودت عقل هذا الفتى الناشئ الذي يستقبل دراسته العسكرية المنظمة فما لا ريب فيه أن انتصارات نابليون الباهرة قد غيرت كثيراً من صور الحرب القديمة ،

ما أنتجه الفكر العسكري من أفكار ونظريات الحرب الحديثة .

ففى تلك السنوات تولى كلاوز فز إلى تأملاته ودراساته يجمع الحقائق والأصول ويقارنها ببعضها البعض ليجمع منها نظريته فى الحرب التى غدت ملحمة العسكرية الروسية طوال السنوات التالية حتى سقوط الريخ الثالث والتى غدت نبراساً يهتد به عبارة الحرب والسياسة خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين فى العالم أجمع .

وأتاح له عمله فى الأكاديمية العسكرية ببرلين حيث تولى إدارتها من سنة ١٨١٨ إلى سنة ١٨٣٠ مزيداً من التأمل والدراسة ، فكان هذا البحث المتكامل « عن الحرب » نتاج تجارب عسكرية رائعة حفل بها عصره الذى عاش فيه ، وكان بيته منزل وحبه ومثار فكره ، فلم يعرف غير القليل من هذه الدراسات شيئاً عنها فى حياته ، حتى قامت زوجته الوفية بنشرها بعد وفاته .

مؤلفات كلاوز فز

لم تنشر أكثر مؤلفات كلاوز فز فى حياته وأول ما نشر له فى حياته بحث رد به وهو ضابط صغير فى الخامسة والعشرين من عمره ، على كتاب نشر دلى فيه صاحبه على أن الحرب مسألة فنية تخضع للقواعد الهندسية ، فانتقد كلاوز فز هذا الرأى واجتثته من جذوره مؤكداً أن الحرب تخضع للقوى المعنوية والمادية أكثر مما تخضع للقواعد المقتنة التى يعصف بها التقدم التكنولوجى أو التغير السياسى ، فكانت تلك هى النواة الصغيرة للعالم التى ظل يعمل من أجلها قرابة ربع قرن والتى بشر بها فى كتابه « عن الحرب » .

وفى عام ١٨٠٧ كتب ثلاث مقالات تناول فيها بالدراسة معركة « بينا » و « أورشناد » اللتين مزق فيهما نابليون الجيش الروسى وأدنا إلى أسره ، كما نشرت له فى الفترة التالية حتى عام ١٨١٣ بعض

وحفزتها إلى الإصلاح والنهوض ووضعت فى أعماقها بذور الوحدة التى قادتها بروسيا على يد « بسمارك » بعد ذلك بسنوات فقد كانت بروسيا مركز الثقل فى ألمانيا ، وفى تلك الحقبة كانت عقلها المفكر وقلبها النابض . وهزت هزيمة « بينا » مشاعر عدد من أبنائها كانوا لحسن طالعها نخبة من المفكرين الأشداء ذوى الهمة العالية والآفاق الرحبة الواسعة من أمثال « شارنهورست » و « كلاوز فز » و « شتاين » و « هاردنبرج » ممن قادوا عظمة بروسيا ومجدها الحربى وشادوا صرح زعامتها لألمانيا ، وعندما أرغم نابليون ألمانيا على التعاون العسكرية معه عام ١٩١١ ، انجبه بعض البروسيين الأحرار إلى خدمة روسيا التى اشتبكت فى حرب مدمرة مع نابليون ، فالتحق كلاوز فز بخدمة الجيش الروسى ، وأصبح « شتاين » مستشاراً لقيصر روسيا يلزمه ملازمة وثيقة ، وفى بداية حروب التحرير التى قامت فيها أوروبا على نابليون ، بعد أن قهرته ثلوج روسيا وأصفاعها الباردة ، كان كلاوز فز لا يزال يعمل فى صفوف الجيش الروسى برتبة « العقيد » فكان ضابط الاتصال فى جيش « الجنرال بلوخر » ثم رئيساً لأركان حرب الفرقة الروسية - الألمانية . ولم يعد إلى صفوف الجيش الروسى إلا بعد صلح باريس الأول (مايو ١٨١٤) . فعين رئيساً لأركان حرب فيلق اشترك فى معركة « لى » و « وافر » اللتين مهدتا - بالرغم من اخفاق البروسيين فيهما - الطريق لانتصار « واترلو » الذى ختم صفحة مغامرات الكورسيكى الداهية بعد أن دوخ أوروبا قرابة ربع قرن حفل بأعظم الانتصارات الحربية فى تاريخ البشر .

وأهلت سنوات السلام الذى ساد أوروبا بعد الحروب النابليونية التى قلبت نظريات الحرب رأساً على عقب وقضت على الحروب التقليدية التى سادت فى العصور الوسطى وكانت ماثراً لتأملات كلاوز فز فى الحرب ، تلك التأملات التى أبدعت على يديه خبر

التعليقات الصحفية القليلة عن حركة الإصلاح السياسى والعسكرى فى بروسيا ، ولم ينشر له بعد ذلك التاريخ شيء ما حتى وفاته : وإن شغلها تماماً بالكتابة والتأليف . ولم يبدأ طبع مؤلفاته إلا فى العام التالى لوفاته (١٨٣٢) ، فنشرت المجلدات الثلاثة الأولى لدراسته التى لم تستكمل « عن الحرب » مع المجلدات السبعة الباقية عن تاريخ المعارك من القرن السادس عشر حتى معركة « واترلو » وبالرغم من ضخامة حجمها بدت ناقصة ، ووالد زوجته وأصدقائه نشر أوراقه خلال السنوات العديدة اللاحقة من القرن الماضى ، كان من أبرزها ترجمة حياة أستاذه « شارل-ورست » رائد حركة الإصلاح فى بروسيا ، أما دراسته عن هزيمة بروسيا عام ١٨٠٦ فقد حالت قسوتها دون نشرها حتى عام ١٨٨٨ إذ قام قسم الأبحاث التاريخية بمعهد أركان الحرب للضباط العظام فى برلين بنشرها مع مخطوطة قديمة عن الاستراتيجية لم تنشر من قبل .

وصال كلاوز فتر بقلمه فى ميادين أخرى بعيدة عن دراساته التاريخية والعسكرية فعرض لبعض الموضوعات السياسية والثقافية فى عصره وكتب عن « الفرق بين الشعب الألمانى والشعب الفرنسى » و « أوروبا بعد تقسيم بولندا » كما كتب بحثاً عن التربية عند « بستا لوتزى » وقد نشرها « كارل شوارز » فى مجلدين كما نشر مقتطفات من رسائله ويومياته التى نشرت بعد ذلك فى طبعة مستقلة كما نشرت رسائله الخاصة إلى زوجته عام ١٨٧٦ ، وما زال الكثير من هذه الأبحاث والرسائل مخطوطاً لم ينشر بعد ، وإن كانت هناك محاولات يقوم بها الألمان اليوم لجمع أعماله العسكرية وغير العسكرية ما نشر منها وما لم ينشر لطبعها من جديد .

ولم يترجم من مؤلفات كلاوز فتر وكتاباته سوى القليل وإن حظى كتابه « عن الحرب » وحده بالاهتمام فترجم لأول مرة إلى اللغة الهولندية عام ١٨٤٦ ثم إلى

الفرنسية حيث نفع وأعيد طبعه مرتين بعد الطبعة الأولى ، ونقله « ج ج جراهام » إلى الإنجليزية عام ١٨٧٣ ، وفى عام ١٩٠٨ راجع « ف . ن . مود » ترجمة « جراهام » ونشرت للمرة الثانية عام ١٩١١ وتوالى طبعها بعد ذلك حتى عام ١٩٤٩ . إلا أن « جراهام » قد اعتمد فى الترجمة على الطبعة المخرفة الرديئة التى صدرت باللغة الألمانية فى طبعها الثانية ولذلك فإن الترجمة الأمريكية التى صدرت خلال الحرب العالمية الثانية أضبط وأدق منها بكثير .

ونقل الكتاب إلى اللغة الروسية أثناء حكم القيصرية ولكنه لقى من اهتمام قادة روسيا الجدد ما لقيه من اهتمام القيصرية فأعيد طبعه أكثر من مرة ، كما ترجم إلى الإيطالية واليابانية وبعض اللغات الأخرى للدراسات العسكرية الأكاديمية فحسب . ولم يترجم هذا الكتاب الفذ إلى العربية بعد وإن قدم « البكباشى عبد الفتاح إبراهيم » عرضاً لآرائه فى كتيب صغير أصدرته مجلة الجيش عام ١٩٤٧ .

ويلقى كلاوز فتر اليوم من الاهتمام ما لقيه من قبل لا سيما فى أمريكا حيث يعملون جادين فى ترجمة آثاره جميعاً اعتماداً على أوثق المصادر الخطية بما فيها ترجمة « عن الحرب » عن مخطوطته الأصلية .

كلاوز فتر فى عصره

كانت أوروبا تمر فيما يمكن أن نسميه عصر « التحول الكبير » التحول فى كل مظاهر الحياة وجنودها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فضلاً عن التحول الفكرى الذى وضع بذوره مكيافللى وفولتر وروسو وجيته .

وجاءت الثورة الفرنسية فهزت كل القيم القديمة هزاً عنيفاً .

وحملت الحروب النابليونية مبادئ الثورة الفرنسية إلى أنحاء القارة الأوروبية جمعاء فلم تترك بلداً حتى

محارب ضد غيره من الأوطان حينما يحمل أميره السيف
وحيثما يكون اللواء الذى يستظل بظله .

وكان هذا الجندى كسلاحه جزءاً من ممتلكات
الأمير الذى يخدمه أو الدولة التى يحارب تحت لوائها
فتستخدمها محذر ولا تسرف فى تبديدها حيث لا يعوض
النقص وارد جديد ، إن لم يعجز عنه التدريب والإعداد
عجزت عنه الموارد المالية والبشرية لذلك كانت الرقابة
وحماية أرواح الجنود سمة على قدرة القائد البارع كما
كانت صرامة الضبط والربط أساساً للفضائل العسكرية
وعنف التدريب وقسوته أساساً للتماسك والنظام والقدرة
على القتال وكانت التشكيلات محددة تقوم بعملها تحت
رقابة الضباط وسيطرتهم الشديدة خشية الهرب مما كان
يحول دون إرسال جماعات للمناوشة والاستطلاع أو
القيام بأعمال فردية بعيداً عن رقابة الضباط ، فقد كان
خطر هرب الجنود كما يقول « روثفلز » أحد
المتخصصين فى دراسة كلاوز فز - أشد من خطر
العدو .

وكان نظام التكوين هو الآخر مما يعوق حرية الحركة
للقوات المقاتلة ، فما كانت تستطيع الابتعاد عن مراكز
تموينها ، التى تتكون من مستودعات ثابتة تعد بكل
ما يحتاجه الجندى خلال العمليات الحربية أو قبلها قريباً
من مسرح القتال ، وحال ذلك دون التحرك السريع
أو المطاردة الحاسمة ، أو القيام بضربات بعيدة المدى
مما يعرض القوات لخطر الانفصال عن مراكز تموينها .
وما كان القائد ليسمح لقواته بالانفصال عن مراكز
تموينها إلا لمسيرة لا تزيد عن يومين أو ثلاثة ما لم يجد
خطوط مواصلات العدو هدفاً قريباً مغرياً بالانقضاض .
ولعبت الحصون والقلاع الدور الكبير فى ذلك
العصر ، حيث مستودعات التكوين المعدة بمحاجيات
الجنود وحيث يجد هذا الجندى الأمن والسلامة وراء
جدران صلبة قوية لا تستطيع القوات المهاجمة
اقتحامها إلا إذا سلمت بعد أن ينفد ما فى مستودعاتها

أيقظته على ضجيج أفكارها ومثلها فى الحرية والمساواة
وعرفت الشعوب أن مصيرها يتعلق بالقيم الجديدة
للثورة وأن عالماً جديداً للقوميات يوشك أن يبرز
فجره ، حتى قيل إن مدافع « فالى » كانت تقوض
النظام القديم فى أوروبا فى الوقت الذى كانت تقصف
فيه جيوش الحلف الأول ضد فرنسا .

وكانت الحروب النابليونية نفسها صورة لهذا
التطور الجديد ، فقد خرج الفرنسيون يدفعون عن
نظامهم الجديد تكالب أوروبا عليهم فى « فالى »
وواجهت جيوش الثورة جيوش النظام القديم ولم يكن
انتصار « فالى » انتصاراً للثورة فحسب وإنما كان من
الناحية الاستراتيجية انتصاراً للجيوش الوطنية على
جيوش الملوك والبارونات ومن الناحية التكتيكية
انتصاراً لخفة الحركة على الثبات والجمود ، وللمفاجأة
على التوايا الطيبة ، وللروح المعنوية على صرامة التدريب
كما آذنت بانتهاء عصر الجندى المحترف ، فلما قاد
نابليون جيوش الثورة فى الحملة على إيطاليا (١٧٩٦ -
١٧٩٧) بدت خططه وأساليبه وكأنها ثورة فى عالم
الحرب ، فقد حشد قواته على الخطوط الداخلية بين
جيش سردينيا وجيش النمسا ، وضرب حيث لم يتوقع
العدو ضرباته ، وكان هدفه الوحيد تدمير القوات التى
تواجهه فى معركة واحدة يعقبها إملاء شروط الصلح .

فقد كان الجندى المحترف هو قوام الجيوش القديمة
حيث يتخذ الحرب صنعة والقتال حرفة يمحض فيها
حياته ، ولم يكن الجيش يخضع لنظم التجنيد أو التعبئة
فى الجيوش الحديثة ، فكانت الدولة تجلب الأفراد
القادرين على القتال من أى قبيل ومن أى مكان ممن
يقبلون العمل كجنود سواء كانوا من أبناء الوطن -
وكانوا فى العادة من أدنى طبقاته - أم كانوا من أوطان
أخرى ولم يكن ولاء هذا الجندى المحترف إلا لأميره
الذى يستخدمه ويأجره لا يحفزه على هذا الولاء
شعور قوى أو عاطفة وطنية ، محارب ضد وطنه كما

من مؤن ، وفي خلال الحصار يسود الركود حياة الجنود فلا تنشط إلا عندما تقع محاولة لرفع الحصار ، فكانت عمليات الحصار ورفع الحصار أكثر من عمليات القتال على المواجهة . وقد تطول هذه العمليات زمناً يصيب الجنود أحياناً بالملل ، ولم يكن لهذا النوع من الحروب أثر على المدنيين إلا حين يشعرون بفداحة ما يلقي عليهم أحياناً من أعباء الحرب المالية والمعيشية وإن كانت صورتها لا تختلف كثيراً عنها في وقت السلم فعدد القوات ثابت في الحالين والأعباء المالية لا تتغير والمجهود الحربي لا يؤثر كثيراً في السكان فكثيراً ما وقعت المعارك على مقربة من حقول تجرى فيها الحياة عادية وكان المعركة لا تعنيها إلا من حيث النتائج التي تتمخض عنها ، ووصف « كلاوز فز » هذه الحالة وصفاً أقرب إلى المدلول الاستراتيجي منه إلى المدلول الاجتماعي بقوله « كانت القوات القابعة في الحصن أو القلعة بأجنابها الحصينة أشبه بدولة داخل الدولة ، يسير عامل الحرب بالنسبة لها في ركود وبطء » .

ولكن هذه الصورة الجديدة للحرب التي وضحت في معارك نابليون وفي نظريات « كلاوز فز » لم تأت فجأة أو تم طفرة بل أخذت تتطور وتنكيف وتأخذ سمتها الأخير خلال خمسة وسبعين عاماً منذ اعتلى فردريك الأكبر عرش بروسيا عام ١٧٤٠ حتى خلع نابليون عن عرش فرنسا سنة ١٨١٥ ففى تلك الأعوام التي امتدت ثلاثة أرباع قرن بلغت أساليب الحرب القديمة ذروتها كمالاً واستواء وبدأ الأسلوب الحديث الذي تفتضيه حتى اليوم .

وقد نعود إلى القرن الخامس عشر لنرى تلك العقلية الباهرة لعلم من أعلام النهضة الأوروبية غدا اسمه مقترناً بالدهاء السياسي ، هو « مكيافيللي » فلم يكن مكيافيللي بالسياسي الأريب أو الإداري الفذ فحسب ، بل تفتق ذهنه بفيض من الأفكار الجديدة في السياسة والفلسفة والتاريخ والحرب غدت بعده بقرون أساساً

لكل بحث أو دراسة في تلك الميادين فكان أول من جعل من الحرب علماً يتصل اتصالاً وثيقاً بالاعتبارات الاقتصادية والسياسية للدولة ويخضع للأصول القانونية التي تربط المجتمع الدولي . وأول من قام بإنشاء جيش وطني يقوم على تجنيد رعايا الدولة ، وإن لم يصب نجاحاً كبيراً في هذا لفضالة الولاء القومي حينذاك ، كما كان أول من نادى باستراتيجية الحرب « غير المحددة » التي تقوم على المبادرة والعدوان وخفة الحركة بدل استراتيجية « الحرب المحددة » التي تقوم على البطء وتعتمد على الحصار وتتخذ من الحرب حرفة وإزراقاً . ولكن جيله لم يدرك هذه الانجازات الجديدة التي تثمر في ظل الدولة القومية ما لا تثمره في ظل النظام الإقطاعي ، فلم يتم التحول الذي عناه مكيافيللي إلا بحلول الحكومات القومية محل حكومات الأمراء والملوك التي تخضع لتقاليد ونظم محددة في حشد وتنظيم الجيوش ، فامتيازات النبلاء تحدد من حرية الملك كما تحدد من سلطة الحكومة واعفاؤهم من الضرائب يحول بين الدولة وبين الانتفاع بكل مواردها المادية ، واحتكارهم لبعض المراكز والرتب الخاصة في الجيش يقف عائقاً دون اختيار القيادات الصالحة والولاء مفقود بين الحكومة والمواطنين ، ولم تتعد العلاقة بين الحكام والمحكومين إطارها الآلي الذي يقوم على الوظيفة وواجباتها التي تفرض على المواطنين دون أن يكون لهم رأى فيها ، ولم تكن تلك الحكومات لتحتاج إلا للقليل النادر من رعاياها الذين تعدهم نافعين لنظامها القائم ، وما كانت تشركهم في الحرب أو تشغلهم بها ، وكل ما يعينها منهم هو طاعة القوانين وأداء الضريبة والولاء للبيت الحاكم .

وانعكست تلك الصورة على الجيش فقادته وضباطه من النبلاء الذين يفخرون بشرف الجنندية ويعلمون من شأن امتيازاتهم الطبقية ، وجنوده أناس من أدنى الطبقات لا تقع لهم في الحياة العامة يتخذون من

الجندي حرفة وارتزاقاً ، يأتون من كل فجّ ومن أية أمة لا يربط بينهم غير وحدة المصير والاعتزاز بالألوية التي يخلمون فيها ، وليس لهم صلة بالشعب حتى كانت المقاهي في فرنسا — كما يقول الجنرال « فيجان » في « تاريخ الجيش الفرنسي » — تمنع دخولهم وتكتب على لافتاتها « ممنوع دخول الكلاب والحلم والبغايا والجنود » .

وكانت الثورة الفرنسية نقطة التحول من الصورة القديمة للحرب المحددة إلى الصورة الجديدة للحرب غير المحددة — كما أشرنا من قبل إلا أن « فردريك الأكبر » هو الذي بدأ في الواقع هذا التحول عندما انقض على سيليزيا عام ١٧٤٠ واجتاحها دون ائذار فوضع أسس « الحرب الخاطفة » أو « الحرب البرقية » التي عرفتها أوروبا بعد ذلك ، وإن لم يستخدم هذا التعبير قط بل كان يعني كما يقول « أن تكون حروب بروسيا قصيرة الأمد تنسم بخفة الحركة والسرعة في اتخاذ القرارات » .

ومنذ هذا التاريخ حتى الحروب النابليونية كانت الحرب تقترب من الصورة التي جردها كلاوز فتر في كتابه « عن الحرب » فالمدفعية تحتل مكانها كسلاح رئيسي من أسلحة القتال وإن لم تكن في نظر « فردريك الأكبر » وفي رأي « الكونت دي جيبير » ، غير سلاح معاون ، ولكن « جريبوفال » كان قد أحدث في فرنسا تطوراً ثورياً في المدفعية حيث عني بضبط النيران ودقة توجيهها ، وبزيادة خفة الحركة بتخفيف وزن المدافع ، ما أفاد منه أعظم ضباط المدفعية نجاحاً وأعظم عبقرية عسكرية في العصر الحديث « نابليون بونابرت » حين استخدم خفة حركة المدفعية للحصول على أكبر حشد من النيران المركزة ، وكان فردريك قد لجأ من قبل إلى تحريك مدفعية الميدان أثناء المعركة حيث تسحبها الخيول أو البغال إلى المكان المناسب

لتركيز النيران الأولية على مشاة العدو لفتح ثغرة تنفذ منها مشاته لطي خط العدو وإحراز نصر سريع .

وفيما عدا المدفعية نرى الدوق « دي شوازيل » ، والماريشال « دي بروجلي » يدخلان تشكيلاً جديداً في الجيش هو ما عرف اصطلاحاً باسم « الفرقة » ، وهي التي غدت فيما بعد وحدة ثابتة تعد لإعداداً تاماً للاشتباك بالعدو حتى تصل الوحدات الأخرى إلى ميدان المعركة وقضى هذا التشكيل الجديد على فكرة اعتبار الجيش حشداً واحداً يكون جبهة متماسكة في المعركة وغدا الجيش وهو يتكون من وحدات مستقلة يمكن لها أن تعمل على حدة وأن تقوم بمناوراتها وحدها ، وكان جيش الثورة الفرنسية أول جيش في أوروبا يعني بتشكيل الفرق التي خاضت القتال ظافرة تحت إمرة نابليون وماريشالاته العظام .

وإلى جانب هذا ظهرت الدعوة إلى تجنيد المواطنين ، ونبت الاحتراف ، وحبد « فردريك الأكبر » هذا الاتجاه ، وإن لم يأخذ به ، بالرغم من امتداحه للجنود الذين جمعهم من بين المواطنين وقوله إنهم حاربوا في شرف وقاتلوا في شجاعة وبمثلهم « يستطيع أن يهزم العالم كله » بقي يعتقد أنهم خلوا من حوافز القتال . ودعا « جيبير » إلى تنظيم عسكري سياسي يتساوى فيه العامة والنبل ، ومما قاله في هذا الصدد « أن الشعوب لا تحارب في سبيل حكومات تنوق إلى الإطاحة بها لو استطاعت » وإن الجيش يجب أن يتكون من المواطنين . وإن ظل يعتقد أن المدنيين لا يقدرّون على منازلة الجنود المحترفين . وبالرغم من انتصارات جيش الثورة الأمريكية على الانجليز في حرب الاستقلال بقي بصر على أن نجاح الأمريكيين مرده ضعف الانجاز فحسب وليست قدرة الجندي المواطن .

وعلة هذا التناقض في آراء فردريك الأكبر وجيبير — كما نعتقد — هو أن الروح القومية لم تكن قد أثمرت بعد العاطفة الوطنية التي حملت جنود الثورة

وتشكيلاتهم في القتال ، وما كانوا يتحلون به من روح معنوية عالية .

إلا أن التطور الكبير في استراتيجية الحرب لم يأت على يد نابليون بل سبقه بسنوات حين أصدرت حكومة الجمهورية نداءها القوي بالتعبئة العامة في ٢٣ أغسطس ١٧٩٣ ، ففي نداءها ذلك دعى « كل الرجال للعمل بصفة دائمة في جيش الجمهورية : فالشباب إلى ميدان القتال ، والمزوجون للعمل في مصانع الأسلحة والذخيرة ، أما النساء فلصنع الثياب والحيام والخدمة في المستشفيات ، والأطفال لإعداد أربطة الجرحى من الثياب القديمة ، ويقوم الشيوخ والمسنون بالدعوة للجمهورية وكرهية الملوك ، وإثارة الحماس والشجاعة في نفوس الجنود » .

وكان تكوين جيش الشعب لميذاً بزوال عهد الجندي المحترف وسيادته ثم كانت تشكيلات الفرق التي أحرز نابليون بها أعظم انتصاراته ، والإعداد الاستراتيجي ، وتكتيكات المعارك التي نادت بها عقريته الفذة تطوراً جديداً في فن الحرب ، توفر « كلاوز فز » على دراسته ، وخرج منه بتلك النظريات التي سادت طوال السنوات التالية حتى الحرب العالمية الثانية ، ولا يرى ثقاة الحرب النووية أن التطور المذهل في تسليح الجيوش الحاضرة ، وتنظيمها يمكن أن ينالها بتغيير كبير ، فكتاب « عن الحرب » هو في الواقع أول دراسة من نوعها لنظرية الحرب ، يطرق فيها « كلاوز فز » الموضوع مباشرة ويمسك بأهدابه تماماً ، كما وأنه أول بحث من نوعه يخلق للحرب طابعاً فكرياً يمكن أن يطبق في كل مراحل التاريخ ، وإن حفل بالمعنيات ولم يخل من التعقيد الذي يبعده عن الوضوح أحياناً ، مما حمل عليه نقاده حتى اتهمه « جوميني » بالإسهاب والغرور ، وقال عنه غيره « إنه ألماني أكثر من الألمان يعيش في ضباب الميتافيزيقا » ، ولكنه ظل عمدة هذا الفن حتى قال عنه الكونت « فون شليفن » الضابط الذي لمع في

الفرنسية على الاستبسال والصرابة في القتال لحماية مبادئ الثورة وأهدافها وما حققته للمواطن من شرف اعتبار الذات ، ولا ينرب عن تفكيرنا أن لفظ « مواطنين » لم يكن يعني عند فردريك الأكبر أو جيبيير أكثر من التعبير عن مجموع السكان .

ولجيبيير فضلاً عن ذلك رأى آخر يحمله على تحييد « الاحتراف » فقد رأى أن البلاد التي يحارب الجندي المحترف من أجلها تنجو من الدمار والدمار ، بينما لا تستطيع دولة ينهض أهلها للدفاع عنها النجاة من تلك المصائب ، والأفضل من الناحية الإنسانية أن يبقى المواطنون في موقف النظارة بالنسبة للحرب .

وجاءت حرب الاستقلال الأمريكية بنمط جديد من التفكير الاستراتيجي والتكتيكي لم يبد أثره إلا في حروب الثورة الفرنسية ، وإن كان مرده الحاجة إلى مواجهة ظروف طارئة جديدة ، فالجيش الأمريكي الناشئ كجيش الثورة الفرنسية كان من المتطوعين الثائرين على نظام معين تدريبهم غير كامل وتسليحهم غير واف ولكن يحفزهم على التطوع مبادئ ومثل تحملهم على التضحية مما يرفع من روح الجنود المعنوية وهي ما كانت تعوز الجندي المحترف ، وفي مثل هذه الظروف لا بد وأن يلجأوا إلى خطط تكتيكية توفر لهم السلامة وتقيم مواجهة التشكيلات الصلبة الجامدة التي درب عليها الجنود المحترفون وتحقق لهم النصر بايقاع أعظم من الخسائر في صفوف العدو فكان هؤلاء الجنود الذين لم يستوفوا تدريبهم يتقدمون للقتال في قولات مندفعة أو في خطوط مفتوحة في شكل مروحة من المناوشين يطلقون النيران ويسترون .

ونقل الضباط الأوروبيون الذين شهدوا القتال من أمثال « لافاييت » و « ألكسندر بيرتير » و « جون بابتسيتا جوردان » من الفرنسيين ، و « أوجست فون جينيسلاو » الروسي ، الكثير مما شهدوه في حرب الاستقلال الأمريكية من تجنيد المواطنين وتدريبهم

الحرب السبعيلة ورئيس هيئة أركان الحرب الألمانية طوال أربعة عشر عاماً من سنة ١٨٩١ حتى سنة ١٩٠٥ وصاحب الخطة المشهورة التي عرفت باسمه لغزو فرنسا في الحرب الأولى ، والتي عجز الألمان عن تنفيذها بسبب نقص القوات في جناحهم الأيمن : « لقد أبقى كلاوز فتر نظرية الحرب المطلقة حية في أذهان ضباط يروسيا » ، ويقول عنه الناقد العسكري الإنجليزي المعاصر « ليدل هارت » : « لقد انتشى قواد نصف القرن الأخير بخمرة الدم القاني الذي أراقه كلاوز فتر » ويرى « هوفمان نيكرسون » الأمريكي : « إن الحرب اكتسبت بالعنف والقسوة منذ نادى بهما كلاوز فتر حتى « فوش » و « لودندورف » ، وهو في نظر « ريم جونسون » مؤلف - كلاوز فتر اليوم - : « داعي الدعاة إلى الحشود الضخمة » فهو الذي أبرز في نظرياته أهمية الحشود الكبيرة ، وأن المعركة هي وسيلة الحرب الأولى وأن تدمير قوات العدو غرضها المرسوم .
ومهما اختلف القوم في تقدير « كلاوز فتر » فستبقى آراؤه ونظرياته سمة على عصره ، وعلى طبيعة الحرب التي اكتسبتها وصدرت عنها بعد ذلك إلى وقتنا الحاضر ، وسيبقى كتابه « عن الحرب » عمدة هذه الدراسة دون منازع :

عن الحرب Vom Kriege :

يعتبر كلاوز فتر نابليون إله الحرب دون منازع ، وقال عن حروبه : « إنها القانون الذي يجب اتباعه » وعد الكثيرون كتابه « عن الحرب » شرحاً لعمليات نابليون العسكرية وتطبيقاً لمعاركه الظافرة والخاسرة على السواء ، وإن لم يخسر نابليون غير معركتي « موسكو » و « واترلو » وكانتا من الناحية التكتيكية كسباً له ، إلا أن كلاوز فتر في كتابه « عن الحرب » قد أدرك الأصول الرئيسية للحرب متحرراً من أي اتجاه أو ميل معين ، وكان صليدي عميقاً لأحداث عصره الحافلة ،

وتبدو هذه الحقيقة واضحة من مقارنة نظرياته عن الحرب بنظريات معاصريه من أرباب الفكر العسكري ، ومعارضته لآرائهم ، فالجرب ليست مباراة علمية ، ولا هي استعراض دولي يتسم بالكماسة والنبل ، وإنسانية « عصر الاستنارة » وإنما هي عمل من أعمال العنف ، يعمل فيه كل طرف للقضاء على خصمه دون رحمة أو هوادة « فإننا - كما يقول - لا نود أن نسمع عن انتصارات لا تسفك فيها الدماء ، فإذا كانت المعارك رهية دامية بشعة ، فإن ذلك أحرى بأن يجعلنا نقدر الحرب حتى قدرها ، « فلا نسمح لسيوفنا أن تلم أو يعلوها الصدا على مر الأيام بدافع الإنسانية والشفقة ، حتى يقفز علينا من بين يديه الحاد سواعدنا . . . فالعلم لا يسمح بأن تكون الحرب معتدلة ، أو أن يكون لها طابع إنساني » :

وليس للجانب العلمي للحرب أهميته الرئيسية ، بل يأتي في المرتبة الثانية ، فالخدمات التموينية ، والطبيعة الجغرافية لأرض المعركة ، والعوامل الرياضية عند الطوبوغرافية ، وإن كانت لها أهميتها التكتيكية عند القتال ، فإن أهميتها الاستراتيجية تتضاءل أمام الحشد وحجم القوات « ففي الاستراتيجية - كما يقول - يكون الاعتماد على حجم القوات المنتصرة وليس على الخطوط التي تربط بينها » :

ويعمد « كلاوز فتر » أحياناً إلى التحليل النقدي متأثراً بالفيلسوف الألماني « كانت » حتى قيل عنه إنه كثيراً ما يتوه في ضباب الميتافيزيقا ، فنراه يعرف « النظرية » بأنها تحليل للموضوع يؤدي إلى المعرفة الصحيحة . . . وكلما قامت النظرية على المعرفة وغاصت في أعماقها إلى التجربة الماثلة في التاريخ العسكري ، كلما اقتربنا من الغرض الموضوعي وهو المهارة في العمليات الحربية . . .

فالتحليل النقدي للتاريخ العسكري وليس المعارك بصل بنا إلى المعرفة المنشودة لكسب المهارة في القتال ،

والنظرية هي التي تصوغ فكر القائد العسكري وتقوده وتوجهه ، وإن لم يكن من الضروري أن تكون قاعدة لعملياته الحربية ، فهي وسيلة أكثر منها هدفاً ، وهي طريقة للإعداد الذهني والعقلي أكثر منها قاعدة تنبع على الدوام ، والنظرية الصحيحة لا يمكن أن تناقض التجربة ، ودورها أن تكشف لنا عن الصواب وتفسره . ويكشف لنا هذا التحليل عن طبيعة كلاوز فتر الفلسفية ، وعن تأثيره بفلسفة « كانت » حتى لتبدو كلماته هذه وكأنها كلمات « كانت » كما يقول « ه . كوهن » في كتابه « أثر الفيلسوف كانت في الفلسفة الألمانية » .

وقد جاء كلاوز فتر باصطلاح « الحرب المطلقة » Absolute war أو « الحرب الكاملة » Perfect war وهو اصطلاح بدا غامضاً في أوانه ، فلم يألف العسكريون أو حتى رجال السياسة حينذاك تلك الصورة التي عنها كلاوز فتر بالنسبة لتباينها مع الصورة القديمة للحرب ، ولأنه اصطلاح - كما يقول روثفلز - « لم يأت متحرراً من الاحتمالات والمعاني الغامضة المليئة بالشك ، وليس مطابقاً لاصطلاح « الحرب الشاملة » Total war وإن سار الاثنان معاً في إطار واحد من التخطيط الاستراتيجي والتكتيكي إن قليلاً أو كثيراً ، فالحرب المطلقة « إنما تنبع - كما يقول كلاوز فتر - من طبيعة الحرب ذاتها » . فالحرب في تعريفها الصحيح - كما يقول - « عمل من أعمال العنف نرغم به العدو على الزول على إرادتنا » ، والحرب أيضاً ظاهرة اجتماعية . وإن اختلفت عن الظواهر الاجتماعية الأخرى ذلك « أنها صراع بين المصالح الكبرى ، لا تقرر نتائجها إلا بسفك الدماء » ومن ثم كانت « القوة هي سمة الحرب البارزة وهي سمة تنفرد بها عن غيرها » وكان الفرض منها وهو غرض محدد لا يقبل التغيير « تجريد العدو من أسلحته أو تدمير قواته » وهو غرض يبلغ الصراع جوله

أقصى درجاته وأبعدها عنفاً ، وتلك هي نظرية كلاوز فتر عن الحرب المطلقة التي يصفها بالكمال حتى ليدعوها أحياناً بذلك فيقول : « الحرب الكاملة » بمعنى « الحرب المطلقة » ، وهي نظرية يؤكد أهميتها تقوم على اعتبار أن « الصورة المطلقة للحرب هي في المكانة الأولى وأنها المحور العام للتوجيه الذي يجب على من يريد أن يتعلم شيئاً منها أن يعود نفسه على ألا تغيب عن عينيه أبداً ، وأن يعدها قياساً طبيعياً لآماله ومخاوفه يقترّب منها حينها يقدر وحينها يجب » .

ويعود مراراً أخرى إلى الحرب المطلقة كلما عنت مناسبها فيقول : « إن الحرب التي تبغى العظمى من أهدافها ليست أكثر بساطة فحسب ، بل أكثر توافقاً مع الطبيعة ، وأكثر تحرراً من الاضطراب ، وأكثر موضوعية » ويقول : « ومن خلال تلك النظرة .. النظرة إلى الحرب المطلقة - تكتسب الحرب وحشها وتجانسها ، وتبدو وكأنها جميعاً من نوع واحد ، وعليها وحدها تقوم الأحكام على أصوب القواعد وأدقها ، وتصدر الخطط العظيمة وتتحدد » .

فالحرب المطلقة في نظره هي الصورة المثالية للحروب في مبنائها الفلسفي وهي « الفكرة المنظمة التي تبرز التجانس والموضوعية في ظاهرة تعدد صورها ، والتي يتمثل فيها عن اكتمال الجبال الفنى ما لا يصل إليه إنسان وإن اقترّب منه بالتدريج » .

واحتضن « كلاوز فتر » مبدأ « الأندفاع إلى أقصى مدى » بغيرة الجندي المحترف وحاسه وإحساسه بالمسؤولية ، حيث تنبئ الصورة الكاملة للحرب ، وإن كانت تلك الصورة للحرب المطلقة هي صورة « الحرب المحرّدة » أو « الحرب على الورق » كما يراها دون شك ، فزاه يقول : « إن كل شيء يتخذ شكلاً متبايناً حين ننقل به من التجريد إلى الحقيقة » .

وفي غمرة تلك الآراء الفلسفية التي يقدمها في الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلفه « عن الحرب »

الأساس والحرب هي الوسيلة ، ونراه يفيض في هذا التعريف فيقول : « ليست الحرب إلا استمراراً للمعاملات السياسية ممزجة بوسائل مختلفة ، ونحن نقول ممزجة بوسائل مختلفة فلأجل أن نوضح في نفس الوقت أن هذه المعاملات السياسية لا تتوقف بسبب الحرب ولا تتحول إلى شيء مختلف تماماً ، بل تبقى وتستمر في الواقع مهما كانت الوسائل المستخدمة » .

« وكيف يمكن أن تكون غير ذلك ؟ » .

« فهل تتوقف العلاقات السياسية بين الشعوب والحكومات عندما تتوقف عن تبادل المذكرات السياسية ؟ » .

« أليست الحرب وحدها وسيلة ، وإن كانت مختلفة ، للتعبير عما نريد ؟ » .

« فعلينا أن نعترف بأن للحرب قواعدها الخاصة ولكن ليس لها منطق خاص » .

وفي هذا يربط « كلاوز فتر » بين الوسيلة والغاية ، ويتمثل ذلك في تعريفه للتكنيك والاستراتيجية ، فالتكنيك - كما يقول - هو « نظرية استخدام القوات المسلحة في القتال ، والاستراتيجية هي « نظرية استخدام القتال لأغراض الحرب » ، وتصطبغ فكرته في هذا بإصراره على « الطابع الإنشائي » و « الصلة الحتمية » بين الوسيلة والغاية « فحينما كان الجندي ، كانت فكرة القتال « فظهر النشاط في الحرب هو القتال سواء كان مباشراً أو غير مباشر « فالجندي يستدعي للخدمة العسكرية ، ويلبس ، ويتسلح ، ويتدرب ، وينام ، ويأكل ، ويشرب ويسير ، كل هذا ليقاوم في الوقت والمكان المناسبين » .

وليست القوات المسلحة إلا وسيلة لتحقيق أغراض الحرب ، شأنها في ذلك شأن القتال ذاته ، وما دام الجندي يعد للقتال ، فإن القتال نفسه يجب أن يوجه لتحقيق غرض الحرب ، وهو القضاء على العدو أو نزع سلاحه في معركة حاسمة ، وفي هذا يقول

نراه يدرج عدداً من « المعدلات » أو العوامل المؤثرة التي لا تجعل من الحرب عملية مثالية ، بل عملية فردية تقودها الاحتمالات أكثر مما يقودها المنطق . فالحرب ليست عملاً ينفرد بذاته ، وليست مما يتكون من حدث واحد فحسب ، بل إنها تقوم على عدد من العوامل التي يأتي الواحد منها في أثر الآخر ، كالتحدين الجدد ، واتساع مسرح القتال ، وطبيعة التحالفات القائمة أو الجديدة مما يترك أثره على صفحتها « والمحارب الذي يغفل عنها لضعفه عن إدراكها ، يجعل منها لعدوه هدفاً حقيقياً تدور حوله جهوده ، وفي هذا العمل الذي يتبادل الطرفان تنمحي الاتجاهات البعيدة وتتحول إلى جهود محدودة » .

وعرض « كلاوز فتر » لبعض هذه العوامل « المعدلة » في الكتاب الأول من مؤلفه عن الحرب تحت عنوان « خطر الحرب » و « الجهد البدني في الحرب » و « المعلومات في الحرب » ، كما عرض لعدد آخر من العوامل البسيطة التي تؤثر في سير الحرب بمجملها تحت عنوان « التصادم أو الاحتكاك » Friction بمعنى عدم التوافق أو تصادم الرغبات ، وهو اصطلاح يقول « روثفلز » إنه قد غدا تعبيراً عسكرياً له دلالاته المحددة ولا يخلو منه قاموس عسكري ، وهذا « التصادم » أكثر من أن يكون عملية آلية ، « فآلة الحرب تتكون أولاً وقبل أي شيء آخر من « أفراد » على كل منهم أن يؤدي ضربيته نحو الضعف البشري » ويراه « كلاوز فتر » الفكرة الوحيدة التي تؤدي عامة إلى التمييز بين الحرب الحقيقية والحرب المجردة أو « الحرب على الورق » ، فإن عدداً لا حصر له من الظروف التافهة تقصر بالخطط عن إدراك مبتغاها « فكل شيء كما يقول « بسيط في الحرب ولكن أبسطها هو أعقدها وأصعبها » وأعظم هذه العوامل « المعدلة » أهمية هي ما تند عن صلة السياسة بالحرب ، فالحرب ليست إلا استمراراً لسياسة الدولة بوسائل مختلفة « فالهدف السياسي هو

« كلاوز فز » « إن القضاء على قوات العدو المسلحة يبدو دائماً ، وكأنه الوسيلة الرئيسية المؤثرة التي تنضال أمام تأثيرها كل الوسائل الأخرى . . . فالحل الدائم للمشكلة ، أو الجهد الذى يبذل للقضاء على العدو هو المولود الأول للحرب » .

ومهما يكن من انعكاس المطالب العسكرية « فى بعض الأحيان على الأهداف السياسية فأنها ليست أكثر من عامل معدل لها » . فالأهداف السياسية هي الغاية والحرب هي الوسيلة ، ولن تدرك الغاية بغير الوسيلة وعلى النظرية أن تؤكد هذا الاتجاه ، فسياسة الدولة هي التي تقرر الخطوات الرئيسية للحرب ، وليس للدولة أن تتطلب شيئاً هو ضد طبيعة الحرب « كما وأنه ليس هناك مشروع أو خطة يمكن أن تتخذ طابعاً عسكرياً محضاً ، فقد يتوارى الغرض السياسى إذا بلغ التوتر السياسى مداه ، أو يساير الغرض العسكرى ويقترّب منه وهو نزع سلاح العدو .

وفى هذا تقترّب الحرب الحقيقية من صورتها المطلقة ، وهي الصورة التي يؤكد سيادتها فى عصر القوميات ، فكلمة عظمت دوافع الحرب ، كلما عظم تأثيرها على كيان الشعوب التي يعنها الأمر ، وكلمة اشتد التوتر الذى يسبق الحرب ، كلما اقتربت الحرب من صورتها المخردة وطفى الجانب العسكرى على الجانب السياسى .

وعلى النظرية أن تؤكد أيضاً أنه كلما قل التوتر كلما غدت الحرب سياسية تمتد إلى كل مستويات الأهمية والنشاط من القتال التدميرى لقوات العدو إلى التظاهر واستعراض القوى فحسب .

فإذا كانت الحرب بين دولة وحلف من دول - كما كانت بين فرنسا وحلف الملكيين فى أوروبا عام ١٧٩٢ - فإن على الدولة أن تقرر بأى أعضاء الحلف تبدأ ، وأنها تقضى عليه أولاً ، ومهما يكن قرارها فى هذا فإن عليها أن تعتبر الرباط الذى يجمع بين تلك الدول

المتحالفة غرضاً عسكرياً مشروعاً . وقد تتدخل بعض الظروف فتعدل من الغرض الأساسى وهو القضاء على العدو وتدمير قواته ، فمن المحتمل أن يكون غزو أراضى العدو سلاحاً حليماً إذا عاق الدولة عن إعادة بناء جيشها ، فإن احتلال الأرض بالإضافة إلى المزيمة العسكرية قمينان بتدمير إرادة العدو والقضاء على روحه المعنوية ، ويصبح القضاء على معنويات العدو بديلاً لنزع سلاحه ، وذلك عندما يتحقق العدو أن النصر عسير أو ياهظ الثمن .

وتصبح المشكلة الرئيسية التي تواجه « الاستراتيجية » هي تحديد « مركز الثقل » Centre of Gravity ، الذى يوجه إليه الدفع العسكرى ، والذى يتغير ويتبدل تبعاً لتغير الموقف ، وهو فى أغلب الأحيان « قوات العدو المسلحة » ، وقد تكون عاصمة العدو هي مركز الثقل المنشود ، إذا ما تعرضت بلاده للفرقة والتفرق السياسى ، وقد يكون أقوى جيوش الحلفاء ، أو حيث تكون المصالح الرئيسية التي تربط بينهم ، وفى الحروب القومية - أى التي تعنى بمجموع الشعب - يكون الرأى العام هو مركز الثقل الرئيسى ، وبذلك طرق « كلاوز فز » باب الحرب النفسية التي تسبق الاشتباك أو القتال الفعلى ، أو تصعبه ، وتنفى عنه عندما تحقق غرض الحرب :

إلا أن القضاء على العدو وتدمير قواته ليس قانوناً حتمياً يجب اتباعه ، ولكنه « نقطة عامة للتوجيه » ، فإذا ألم القائد بتلك الحقيقة استطاع أن يدرك أن « الاستراتيجية المنشودة أو المثلى هي أن يبلغ أقصى حد من القوة عامة ، وبوجه خاص فى « الساعة الحاسمة » حيث تكون قوة الحشد هي الإجراء الحاسم والإجراء القانونى ، ففي الساعة الحاسمة يجب أن يبلغ الحشد أقصى مداه » .

وثمة نقطة أخرى يسوقها « كلاوز فز » عندما يناقش فى الكتاب الثامن من مؤلفه « خطة الحرب »

الفرق بين نوعين من الحروب : الحرب المطلقة التي ترمى إلى القضاء على العدو وتدمير قواته ، والحرب المحددة التي تكفي بغزو بعض أراضيه للاستيلاء عليها ، أو للمساومة عليها عند إقرار السلام وعقد الصلح ، ففيهما يختلف العمل الاستراتيجي اختلافاً بيناً ، ففي الحرب المطلقة تكون النتائج النهائية التي تتمخض عنها قيمتها وأهميتها ، ولا يكون لاحتلال الأرض قيمة ما لم يصحبه القضاء على قوات العدو ، وفي الحرب المحددة تتجمع النتائج الجزئية وتتراكم لتكون لها أهميتها بمرور الزمن عندما تحطم إرادة العدو ، وإن كان من المحتمل أن يكون لاحتلال الأرض أثره في رجحان كفة الممثل .

ويرى « كلاوز فز » أن هذا النوع من الحرب المحددة ، وإن كان طابع الماضي ، سيعود للظهور في حالتين : الأولى ، عندما يكون التوتر السياسي ضئيلاً ، أو تكون الأهداف العسكرية بسيطة ، والثانية : عندما يبدو أن الوسائل العسكرية عاجزة عن تدمير قوات العدو ، أو لا يكون ثمة سبيل إليه إلا بالاقتراب غير المباشر .

ولا تستبعد نظريته التقاليد الخاصة بالدول التي ليست لها حشود قومية . أو الأساليب الغربية غير المألوفة للقوى البحرية الكبرى ، فلا الحملات الصغيرة ، ولا الحروب الاقتصادية بقيادة على تدمير قوات العدو بالمعنى العسكري ، ويبدو أن فشل الحصار القاري الذي أعلنه نابليون على إنجلترا كان ماثلاً في ذهنه .

ولا ينسى كلاوز فز أن يضيف إلى النظرية تلك القاعدة الصماء لطبيعة الحرب وهي أنه « كلما عظمت حوافز الحرب ، وتكاملت أسبابها ، كلما كانت أقرب إلى صورتها المحردة ، وكأنه يعني أن صورتي الحرب باقبتان جنباً إلى جنب .

ويرفد « كلاوز فز » الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلفه « عن الحرب » للدفاع ، والمهجوم ، وخطة

الحرب ، حيث تختلف وتباين فيها : الاستراتيجية ، والسياسة ، والتكتيك . فيدجها في تحليله لطبيعة الحرب ، ويعطيها اتجاهاً جديداً ، وإن اختلفت نظرتة إليها عما كان ينتظر من المشرع الأكبر للحرب المطلقة والمناذى بالعنف والحشود الكبيرة ، وذلك بسبب ما قدره من أهمية « الدفاع » على « الهجوم » ، حتى عدها نقاة الحرب في القرن التاسع عشر « نقطة سوداء » في تفكيره ، فأخذوا على القرن الأكبر للحروب النابليونية إثارة الدفاع على الهجوم ، بينما كانت انتصارات نابليون الباهرة عن طريق الهجوم وحده ، متناسين أن الحروب النابليونية في صورتها المتكاملة — بالرغم من معاركها الظافرة التي خلدت اسم نابليون في سجل الخالدين من عباقرة الحرب — لم تنته إلا في معركة « موسكو » و « واترلو » فالمعروف أن الهجوم هو الذي ينفرد وحده بالقدرة على المبادرة ، وتحقيق المفاجأة ، وهو الذي يجني ثمرة الفوز ، كما أن الهجوم هو الذي يسيطر دون الدفاع على قانون العمل .

وقد تنكر كلاوز فز لكل هذا ، كما تنكر لأهمية الهجوم في رفع « الروح المعنوية » بين الجنود ، ومع ما للمفاجأة من أهمية تكتيكية ، وبالرغم من أن المهاجم هو الذي يبدأ الخطوة الأولى — أو يقوم بأول تحرك — على حد تعبيره — إلا أن المدافع هو الذي يجني ثمار الضربة الأخيرة ، فضلاً عن أن الدفاع هو الخطوة الأولى في إدارة الحرب ، ولا يفوته أن يذكر — بالرجوع إلى الحروب النابليونية وهو ما ينطبق على غيرها من الحروب عامة كما يرى — « أن المعتدى السياسي يكون على الدوام محباً للسلام » بمعنى أنه يتطلع إلى « اجتياح جيرانه بغير حرب ما لم يواجه مقاومة منظمة » .

وقد بنى « كلاوز فز » نظريته هذه على اعتبار أن الضعيف يملك على الأقل فرصة مواتية لمقاومة خصم قوي ، لأن الدفاع — كما يقول — « أقوى ضرور

الحرب» ، ولكنه لم يفكر في المدى الذي يمكن أن تجدد عنده هذه النظرة سناً من التكتيك مع تطور الأسلحة وازدياد كمية النيران .

ويستند في آرائه عن الدفاع إلى التكتيك ، كما يستند إلى الاستراتيجية والسياسية ، فالقوي المعنوية والشعور الوطني يكونان في جانب من يدافع عن وطنه أكثر مما هما في جانب المهاجم . هذا فضلاً عن أن المدافع يفيد كثيراً من القلاع والحصون في أرضه كما يفيد من طبيعتها الجغرافية ، ويفيد من الأحداث الطارئة كما يفيد من الإجهاد الذي يحل بالمهاجم ويغدو عامل الوقت في صفه ، «فالأحفظ بالشئ» - كما يقول أيسر من الاستيلاء عليه و «كل الذي لا يحدث هو في صالح المدافع . . . فإنه يحصد ما لم يزرع» .

والدفاع هو الصورة الأقوى حين يكون الغرض سلبياً ، والمهجوم هو الصورة الضعيفة حين يكون الغرض إيجابياً ، فعلى المهاجم أن يتخذ القرار المناسب للوصول إلى الغرض الإيجابي ، فإذا كان غرضاً كبيراً ، كان عليه أن يتخذ قراره في إطار «الحرب المطلقة» ولا يكون العمل الدفاعي في نطاق الهجوم ذاته غير عائق ثقيل ، و «خطيئة قاتلة» إذا لم يتحول إلى الهجوم ، فالدفاع المطلق مما يناقض طبيعة الحرب ، ولا يحوز النصر مدافع يكتفى بالتقهقر والانسحاب الناجح .

ويختم «كلاوز فز» حديثه عن الدفاع بالعبارة التالية وهي : «إن الالتجاء إلى الهجوم السريع القاطع هو أكثر المواقف إشراقاً في العمل الدفاعي ، وهو سيف الانتقام اللامع البتار» . حيث يصل العمل الهجومي إلى «الذروة» وتبدأ نقطة التحول ، فإن الهجوم الاستراتيجي إذا فشل في الوصول إلى «قرار» ، انتاب الاندفاع الأمامي الاجتهاد والتعب ، ومهما كانت مكاسبه المعنوية والمادية ، فإنه لأسباب عدة يتعرض للضعف :

ويبدو أن الكاهن الأكبر للحروب النابليونية ، بقدر ما بهرته معاركها الظاهرة ، قد تأثر بحملة ١٨١٢ ، كما تأثر بالنهاية الحاسرة التي انتهى إليها نابليون في «واترلو» . ففى حملة ١٨١٢ استطاع نابليون أن يطوى فيافي روسيا ، ويصل إلى موسكو ، ليجدها طعماً للثيران ، ولكن الإجهاد الذي انتاب قواته ، والحرب الذي واجهه ، كانا نقطة التحول التي انقلب الروس فيها من الدفاع إلى الهجوم ، وكان الوصول إلى موسكو هو «الذروة» التي بلغها نابليون في اندفاعه الهجومي . ثم كانت نهايته في «واترلو» فقصت على كل ما كسبه من قبل ، ولم تكن «واترلو» من الناحية العسكرية معركة عظيمة لعب فيها الفن الحربي دوراً حاسماً ، بل كانت معركة تافهة لم يكسب الحلفاء النصر فيها إلا لأن «إله الحرب» قد أجهد قواته طول النضال واستنفدت للمعارك موارده المادية والبشرية ، ولكن بقيت عبقريته تومض حتى في ركام التفاهة التي بدت في «واترلو» كبرق لامع في دجى ليل بهيم ، فبشرافهم يعوزها التدريب وتنقصها الموارد من المهندسين الجدد كاد يقضى على جيش «ولنجتون» كما استطاع في عام ١٨١٤ أن يدير قواته الضئيلة المجهدة على خطوط داخلية ضد قوات «بلوخر» و «شفارتزبرج» في وديان السين والمارن ، ضارباً مرة البروسيين في الشمال . ومرة أخرى النموسيين في الجنوب ، داحراً أعداءه المرة تلو الأخرى بسرعته وخفة حركاته ، وعملياته التكتيكية الرائعة التي أثارته دهشة الخليف وإعجاب الأجيال اللاحقة .

وعندما يبلغ العمل الهجومي «ذروته» تكون نقطة «أعظم تحول» ويكون الهجوم المضاد ، أقوى من الاندفاع الأمامي ، ويقدر ما يدرك المدافع أن عدوه قد بلغ «الذروة» التي يتدخل بعدها العمل الهجومي ، تكون قدرته على الهجوم المضاد ، فالمهاجم «يندفع مع تيار الهجوم إلى ما وراء خط التوازن . . . كجواد

يرتقى تلا يحمل ثقيل ، فإنه ليجد أن من الأيسر له أن يستمر في الصعود بدلاً من أن يتوقف . إلا أن هذا الإدراك يتطلب من « الحكمة وسلامة التقدير ما يجعله قادراً على البدء بالعمل المناسب في الوقت المناسب ، فإن الإفراط في الحذر كالاندفاع في طيش مما ينتهي بالخسائر ، ولا يفصل القرار السليم عن القرار الخاطئ إلا خيط رفيع واه » لا يراه إلا من أوتي القدرة على « التحليل » .

وإذا أجبر المهاجم على التوقف والدفاع أثر تقدم طويل ، أعوزه الكثير من مميزات « الصورة الأقوى » حيث تكون القوى المعنوية والنفسية ضده ، ولكنه يبقى ممسكاً في النهاية بأحدى مميزات الدفاع وهي احتلاله للأرض أو الموقع ، وهنا يبرز النوع الثاني من الحرب ، حيث تبقى لديه القدرة على منع العدو من تدمير قواته ما دام قد عجز عن تدمير قوات العدو .

ويتبدى في هذا الإطار من دراسة كلاوز فز للحرب ، تقديره الكبير للعوامل المعنوية والنفسية ، حيث أفاض في تبيان قيمتها في الفصل الثالث من الكتاب الأول والثاني ، وفي الفصل الثالث إلى الثامن من الكتاب الثالث من مؤلفه « عن الحرب » ، وقدم تحليلاً رائعاً للخواص التي يتحلل بها كل من القائد العام والقواد الأصاغر ، فليست فضيلة الجيش العسكرية في الشجاعة أو المزاج ، بل في « الروح » ، وليست في العدد — فبالرغم من تقديره للقوى العددية وللحشد عامة وعند اللحظة الحاسمة ، ظل يحذر وينذر بالفهم الخاطئ لهذه الحقيقة ، كما ظل يحذر وينذر من أن تدمير قوات العدو لا يعنى عمليات القتل الجزافي ، فالمعركة الأساسية هي في القضاء على معنويات العدو أكثر مما هي في القضاء على قواته وقتل جنوده ، ولا يخسر القائد للمعركة أو تهزم قواته ما لم يفقد القائد إرادته ، وتهار روح قواته المعنوية ، فالإرادة وحدها هي التي تقف

شاخحة مسيطرة في الحرب ، « كالمسلة في ميدان فسيح تتشعب منه وإليه كل الطرق الرئيسية في المدينة » .

فلذا لم يعد للروح المعنوية مع التطور الميكانيكي لآلة الحرب وتنظيم الجيش ، من القوة ما كان لها من قبل ، بين المشاة راجلين والفرسان من راكبي الخيل ، فلها باقية ما بقيت الحرب صراعاً بين إرادة شعب وشعب آخر ، بل إننا لنقول إنها غدت أقوى أسلحة الحرب بعد أن امتدت ساحتها إلى الجهة المدنية وأصبح انهيار الجهة الداخلية أقوى أسباب انهيار القوات المسلحة في جبهة القتال . وبعد أن بلغت أجهزة الدعاية والإعلام من القدرة ما لم تبلغه من قبل ، وسبقها عبارة « كلاوز فز » حكمة خالدة على الدوام : « أن القوى المادية هي قبضة السيف الخشبية ، أما القوى المعنوية فهي حده البراق اللامع » .

وقد أصبحت تعاليم « كلاوز فز » وحياً لمدرسة الحرب الروسية ، وإليها يرجع الفضل في انتصارات ألمانيا العسكرية منذ ذلك الحين حتى الوقت الحاضر بل إن هزيمتها في الحربين العالميتين الأولى والثانية كانت بسبب الأخطاء التي ارتكبتها في تفسير كلاوز فز . فلم تترك ما قاله عن « ذروة الهجوم » و « نقطة التحول » ومزايا الدفاع على الهجوم عندما ينتاب المهاجم التعب والكلال .

ويدين أساتذة الحرب الألمان أمثال « مولنكه » و « فون درجولتز » و « فون بلوم » و « ميكيل » و « شليفن » و « لودندورف » و « هيندنبورج » لكلاوز فز بالأستاذية ، وعلى أيديهم انتشرت تعاليمه في بلدان عديدة ، فقام « درجولتز » بتدريب هيئة أركان الحرب التركية ، وأشرف « ميكيل » على تعليم الجيش الياباني ، ولا يغمطه اليابانيون حقه في نسبة انتصارهم على الروس عام ١٩٠٥ إليه .

وقد أجاب « ميكيل » على سؤال للرائد الإنجليزي

« ستيوارت ل . موري » عن رأيه في فيلسوف الحرب الأكبر ، وكان ستيوارت بصدده وضع كتاب عنه فقال : « إني أقدر كل ضابط ألماني تشرب بقصد أو بغير قصد تعاليم كلاوز فتز وروحه ، وإني لأعتبر كل من يتخذ الحرب صناعة أو يقوم بتعليمها في الوقت الحاضر مدين لتعاليم كلاوز فتز حتى ولو لم يكن مدرّكاً لها » .

وما زال هذا صحيحاً بالنسبة للجيش الألماني ، فبعد اجتياح الألمان لبولندا والنرويج وفرنسا في الحرب الأخيرة ، ارتفعت أصوات المنتصرين تعلن أن الحلفاء قد خسروا الحرب لأنهم لم يلقوا بالآ إلى كلاوز فتز ولم يدرسوا تعاليمه . وأعلن « كارل ليباخ » مدير المعهد الألماني للبحوث العسكرية « أن الحلفاء قد ارتكبوا « خطأ قاتلاً » عندما ظنوا أن نتائج الحرب الأولى قد برهنت على خطأ كلاوز فتز ، فقد تغيرت صورة الحرب ولم يعد ميدان القتال المكان الحاسم للمعركة ، بل إن العوامل الاقتصادية هي التي تمسها ، أما نحن الألمان

فما زلنا نؤمن « بكلاوز فتز » ، وقد خرجنا بالرأي الصائب والدرس المستفاد من نتائج الحرب الأولى ، فالحرب لا يحسمها غير القتال ، وسيبقى القضاء على قوات العدو وتدميرها أعظم صورها نجاحاً . وهذا صحيح بجملة إلا أن الألمان قد أدركوا جانباً من نظريته دون الجانب الآخر ، وأدى بهم ذلك إلى تفسير كلاوز فتز تفسيراً خاطئاً ، مما أدى إلى هزيمتهم في الحرب الأولى والثانية ، فقد نسوا قوله « إن المدافع يملك دائماً سيف الانتقام اللامع البتار » .

ومهما اختلفت الآراء حول « كلاوز فتز » ومولفه « عن الحرب » فسيبقى علماً خالداً مبرزاً بين أعلام الفكر العسكري ، وسيبقى أفكاره مهما تقدمت أساساً لكل تطور في فن الحرب حاضراً أو مستقبلاً بالرغم من التطور التكنولوجي الرائع في آلة الحرب ، وازدياد حجم القوات والتنظيمات الجديدة للتشكيلات واتساع مسرح القتال وامتداد جبهة الحرب امتداداً لم تره حروب القرن التاسع عشر .



تراث الإنسانية

سلسلة تتناول التعريف والتعريف والتحليل
روائع التراث الإنساني في الحضارة الإسلامية

مجمع الأمثال للميداني

بقلم الأستاذ محمد عبد الغنى حسن

لعبة الحب والمصادفة لماريقو

بقلم الدكتور على درويش

حياة الحيوان الكبرى للدميري

بقلم الدكتور محمد رشاد الخولى

المجموعة اللاهوتية لى نوما الأيبين

بقلم الدكتور زكريا إبراهيم

تجريد المرأة لشمس امون

بقلم الدكتور داهر حسن فهمي

يشوع على حصونها

د. أحمد زايض ترك د. خليل منصور

د. ترك نجيب محمود د. عامر أدهم

ابراهيم ترك خورشيد ابراهيم الزبيدي

مجمع الأمثال للميداني

بسم
الأستاذ محمد عبد القنى حسن

(١) سيرة حياة

ابن أحمد ، وقد كنى بأبي الفتح ، ونسب إلى شهرستان والميداني - صاحب كتاب « مجمع الأمثال - هو واحد من هؤلاء الأعلام الذين يجهل الكثير من الناس اسمهم ، ويعرفونهم بما اشتهروا به من النسبة . وهذه الشهرة بالنسبة أو الكنية أو اللقب كثيراً ما عطلت الباحثين وعوققتهم عن التهدي إلى مصادر السيرة والترجمة في مواطنها . فلو أنك حاولت البحث في كتاب مثل « وفيات الأعيان » عن ترجمة « الحريري » صاحب المقامات لأعيانك البحث ما لم تكن تعرف أن اسمه : القاسم بن علي ، وأنه لهذا جاءت ترجمته في حرف القاف - وهو الحرف الأول من اسمه - لا في حرف الحاء ، وهو الحرف الأول من لقب الحريري الذي اشتهر به .

ومن هنا عمد مصنفو كتب التراجم والطبقات من المحدثين إلى ذكر اسم الشهرة في موضعه من حروف الهجاء مع الإحالة على موضع الترجمة استناداً إلى اسمه واسم أبيه . وقد فعل ذلك « خير الدين الزركلي » في كتابه : « الأعلام » ، وفعل مثل ذلك « عمر رضا كحالة » في الأجزاء الخاصة بالإحالة على معجمه الواسع المسمى « معجم المؤلفين » .

اشتهر مؤلف كتاب « مجمع الأمثال » بالميداني ، وهي شهرة النسب التي يعرف بها كثير من الأعلام في أدب العرب وتاريخهم ، كشهرة المعري الشاعر ، والمتنبي ، والزمخشري المفسر اللغوي ، والغزالي ، والشهرستاني ومثبات ومثبات غيرهم ممن يعرفهم الناس - حتى رجال العلم والأدب - بأنسابهم وألقابهم ، لا بأسمائهم وأسماء آبائهم . فالمعري - مثلاً - هو أحمد ابن عبد الله بن سليمان بن محمد ، ولكنه نسب إلى « المرة » ، وهي البلدة الشامية التي ولد فيها . وأبو الطيب المتنبي هو أحمد بن الحسين بن عبد الصمد ، وقد لقب بالمتنبي ، وكنى بأبي الطيب ، واشتهر في تاريخ الأدب العربي بكنيته ونسبته . والزمخشري هو عمود بن عمر بن محمد بن عمر ، وقد كنى بأبي القاسم ، ونسب إلى بلدة زغش من بلاد خوارزم ، والإمام الغزالي اسمه محمد بن محمد بن أحمد ، وقد كنى بأبي حامد ، ونسب إلى « غزالة » - بتخفيف الزاي - وهي إحدى قرى مدينة طوس . والشهرستاني الإمام الفقيه المتكلم ، وصاحب كتاب « الملل والنحل » هو محمد بن عبد الكريم

والميداني - بعد هذا - هو « أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الفضل الميداني النيسابوري » كما جاء في كتاب « إنباء الرواة » ، على أنباء النحاة « للقفطي الأديب المصري مؤرخ السر . والقفطي هنا ليس إلا ناقلاً عن كمال الدين الأنباري صاحب كتاب « نزهة الألباء » فهو أقدم من ترجم للميداني حيث كان قريباً جداً من عهده (توفي الميداني سنة ٥١٨ هـ) ، وتوفي الأنباري سنة ٥٧٧ هـ) . كما نقل القفطي عن ياقوت الرومي صاحب كتاب معجم الأدباء ، للمتوفى سنة ٦٢٦ هـ ، وعن ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » المتوفى سنة ٦٨١ هـ .

وإذا كان « النيسابوري » نسبة إلى مدينة نيسابور عاصمة خراسان التي ازدهرت فيها الحضارة العربية الإسلامية زماناً وأنجب الشاعر عمر الخيام ، والصوفي فريد الدين العطار ، فإن « الميداني » نسبة إلى « ميدان زياد بن عبد الرحمن » ، وهو موضع بنيسابور كان يسكنه المترجم له .

الذين ترجموا للميداني

ومن حسن الحظ أن الميداني لم تضع ترجمته في ضاع من تراجم الأعلام في الإسلام ، وإذا كان القدر الذي وصل إلينا من سيرته قليلاً ومتكرراً في أكثر من مرجع - كما سيجي - فإنه يعطينا - على أية حالة - صورة تجعل الرجل قريباً إلينا ، وهي صورة - على إنجازها - فيها من ملامح الشخصية ما يمكن به الحكم على الرجل . ولا شك أن صاحبي الفضل الأول في تسجيل سيرة « الميداني » اثنان من تلاميذه الأذنين : وهما عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي ، وقد شهد له ياقوت الرومي بالأدب والعلم ، وترجم له ابن خلكان ، ووصفه بأنه كان إماماً في الحديث والعربية . وثاني الشاهدين والمترجمين الأولين للميداني هو « أبو الحسن البيهقي » صاحب كتاب « وشاح الدمية » الذي وضعه

ذيلًا لكتاب « دمية القصر » للباخرزي . والبيهقي هذا هو علي بن زيد المتوفى سنة ٥٦٥ هـ ، وهو غير البيهقي الحنفي المتوفى سنة ٤٠٢ هـ ، والبيهقي الشافعي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، والبيهقي المؤرخ محمد بن الحسين الذي كان كاتب الإنشاء في دولة السلطان محمود الغزنوي وتوفى سنة ٤٧٠ هـ .

ولقد أفاد من عبد الغافر الفارسي ومن البيهقي كل من جاء بعدهما وكتب في سيرة « الميداني » ، فنجد له ترجمات تقصر جداً ، أو تطول قليلاً في وفيات الأعيان ، ومعجم الأدباء ، ونزهة الألباء ، وأنباء الرواة ، وسلم الوصول ، وتاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، وبغية الوعاة للسيوطي ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ، وطبقات ابن قاضي شعبة ، والأنساب للسماعني ، والفلاحة والمفلوكون للبلخي ، وروضات الجنات لمحمد باقر الخوانساري ، وكشف الظنون لحاجي خليفة ، وسر النبلاء للذهبي ، والوفاء بالوفيات للصفدي ، وتذكرة الحفاظ للذهبي ، ومرآة الجنان للباقي ، ومفتاح السعادة لطاشكبري زادة .

كما ترجم له في عصرنا الحاضر اثنان من مصنفى كتب الأعلام ومعاجم المؤلفين ، وهما : خير الدين الزركلي ، وعمر رضا كحالة . ولم يفت بروتكلان أن يكتب له ترجمة دقيقة في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أطول التراجم للميداني ما جاء في إنباء الرواة للقفطي ، ومعجم الأدباء لياقوت الرومي ، وكشف الظنون لحاجي خليفة . وأوجزها ما جاء في تاريخ البداية والنهاية لابن كثير ، فقد ترجم له الرجل في سطرين اثنين لا يزيدان . . .

ولعلنا بعد هذا نتساءل : لماذا ترجم الإمام الدبلي - من علماء القرن التاسع - للميداني في كتابه الذي عنوانه : « الفلاحة والمفلوكون » وهو كتاب لم يترجم إلا للرجال العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم ، ولم يحظوا منها بطائل . . . ؟ والجواب عن ذلك لا يحتاج إلى

مشقة ، فإن « الميداني » هو أحد ثلاثة وثلاثين ومائة عالم رآهم الدجلى من « المفلوكين » الذين فارقهم الحفظ في الدنيا فلم يظفروا منها بنصيب ، وكان إديار الزمان عنهم مقابل رجحان كفتهم من العلم والفضل . . . وقد يكون من الاستطراد الجميل أن نوصى هنا بقراءة كتاب « الفلاكة والمفلوكون » ، وأن نوصى بنشره محققاً في « المكتبة العربية » فهو كتاب جليل في التراجم ، وفيه فوق ذلك نساء ونعزية لمن تفوتهم من زمانيهم بعض الحفظ . .

ويشير البيهقي - تلميذ الميداني - إلى إديار حظ أستاذه قائلاً فيما نقله عنه ياقوت الحموي : « قد صاحب الفضل في أيام نقد زاده ، وفي عتاده ، وذهبت عدته وبطلت أهبته . . . وكان هذا الإمام يأكل من كسب يده . . . »

شيوخه وأساتذته

كانت نيسابور في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري تموج بحفنة من العلماء الأعلام ، وما منهم إلا له في التفسير والحديث واللغة مقام مشهود ، فقد كان فيها الإمام علي بن أحمد الواحدى المفسر المشهور ، والإمام علي بن فضال المحاشي النحوي ، ويعقوب بن أحمد النيسابوري الأديب اللغوي ، وغيرهم . وقد أخذ الميداني العلم عن هؤلاء الثلاثة وقرأ عليهم وأفاد منهم .

أما الواحدى فقد كان - بشهادة ابن خلكان - أستاذه عصره في النحو والتفسير ، ورزق السعادة في تصانيفه ، وأجمع الناس على حسنها ، وذكرها المدرسون في دروسهم . وهو صاحب البسيط ، والوسيط ، والوجيز في تفسير القرآن الكريم ، وقد أخذ الإمام الغزالي منه أسماء كتبه الثلاثة لبعض مؤلفاته . كما له كتاب « أسباب نزول القرآن » ، و « شرح ديوان أبي الطيب المتنبي » . وقد اختلف الناس في تعليل نسبته : الواحدى ، فلم يذكرها السمعاني صاحب

كتاب « الأنساب » مع حرصه على رد الأنساب إلى أصولها وأسبابها ، ووقف ابن خلكان صاحب وفيات الأعيان موقف غير العالم بهذه النسبة ، فقال عنها : لم أعرف هذه النسبة إلى أي شيء ؟ ! وذكر أبو أحمد العسكري أنها نسبة إلى الواحد بن الدئل بن سبرة . . . وذكر أستاذنا المغفور له الشيخ عبد الخالق عمر

- في تعليقاته على كتاب « معجم الأدباء » لياقوت الروي طبعة الدكتور أحمد فريد رفاعي - أن « الواحدى » نسبة إلى جبل لبنى كلب اسمه « جبل واحد » ، واستظهر - رحمه الله - ذلك من قول الشاعر عمرو بن العداء الكلبي :

ألا ليت شعري هل أبين ليسة

بأنبط ، أو بالروض شرقى واحد ؟

وأما المحاشي - ثاني شيوخ الميداني - فهو القرواني المعروف بالفرزدي ، لأنه من أحفاد الفرزدق الشاعر الأموي المشهور ، وقد كان إماماً في النحو واللغة والتصريف والتفسير والسير ، بشهادة الإمام السيوطي الذي ترجم له في « بغية الوعاة » ، كما شهد له شهادة عرفان - عن قرب وتلمذة - تلميذه ابن عبد الغافر الفارسي الذي قال فيه : « ورد ابن فضال نيسابور ، فاجتمعت به فوجدته محراً في علمه ، ما عهدت في البلديين - . يعني أهل البلد المواطنين - ولا في الغرباء مثله . . . » وله مصنفات كثيرة منها « الأكسير » في التفسير ويقع في عشرين مجلداً ، و « شرح عنوان الأدب » و « شجرة الذهب » في معرفة أئمة الأدب . وروى له ياقوت الروي ، ونقل عنه السيوطي وغيره ، الأبيات الثلاثة التالية وهي من الشعر المتداول المحفوظ :

وأخوان حسبتهم^(١) دروعاً

فكانوها ، ولكن لأعداى

(١) في بعض الروايات : وأخوان تحفتم ، بدلا من حسبتهم

وخلتهم سهاماً صائبات

فكانوها ، ولكن في فؤادي

وقالوا قد صفت منا قلوب

لقد صدقوا .. ولكن عن ودادي

وأما النيسابوري ثالث شيوخ الميداني ، فهو يعقوب بن أحمد الذي اشتهر بالأدب واللغة ، وقال فيه ابن قاضي شعبة : « له نظم وتصانيف وفوائد ونكت وطرف » . وقد ذكره العباد الكاتب في « الخريدة » ، كما ترجم له السيوطي في « بغية الوعاة » ، والباخرزي في « دمية القصر » . ومن كتبه « البلغة المترجمة في اللغة » ، وهو مخطوط ، و « جونة الند » .

صورة خلقية نفسية

إن التراجم الوجيزة التي جاءتنا عن الميداني صاحب « مجمع الأمثال » تعطينا صورة — على الرغم من إيجازها — تدل على ذكاء الرجل ، وشهامته ، وفضله ، كما أنها تدلنا على ما كان يتمتع به من عزة النفس والترف . فلم يحاول الميداني أن يتزلف إلى أمير من أمراء السلاجقة في خراسان ، أو إلى ملك من ملوكهم في نيسابور . ولو شاء أن يرخص من نفسه قليلا ، ويطأطي من طماح رأسه لكان له عندهم مجال للحظوة والجاه . ولكنه لم يفعل ، حفاظاً على عزة نفسه أن يسومها الأمراء في سوق الشراء ... أما ذكاؤه ، فقد شهد له به بعض مترجميه وكاتبى سيرته ، كما شهد له بذلك كتابه « مجمع الأمثال » الذي أراد أن يصون به تراثاً عربياً عظيماً في الجاهلية والإسلام وعصر المولدين ، وهو تراث الأمثال العربية التي يقف المؤرخون منها على تاريخ هذه الأمة ، وفلسفتها . ونظرتها إلى الحياة ، وطرانقها في السلوك ، وفضائلها النفسية ، ومعاييرها الخلقية التي كانت تحفظ بالقيم الرفيعة في عصور القوة والسيادة والعزة والاستقلال ، ولكنها كانت تسابير الزمان وتداول الأيام والحكام في

عهود التبعية والفرق وغلبة العناصر الأجنبية من ترك وفرس وغيرهم ...

وأما فضل الرجل وشهامته فيؤكددها ما ذكره محمد بن أبي المعالي بن الحسن الخوارى في كتابه « ضالة الأديب » ، من الصحاح والتهذيب ، قائلا في معرض الحديث عن الميداني : « وسمعت غير مرة من كتاب أصحابه يقولون : لو كان للذكاء ، والشهامة ، والفضل صورة ، لكان الميداني تلك الصورة . ومن تأمل كلامه ، واقتضى أثره علم صدق دعواهم » ، فالدعوى هنا مؤيدة من ناحيتين : من ناحية أقوال الميداني وكلامه ، ومن ناحية أفعال الميداني التي حرص على أن يسجلها مترجمو حياته المعاصرون له ، القريبون منه .

بعض تلاميذه

لقد سبق منا الحديث عن بعض أساتذة الميداني الذين أخذ منهم ، ونقل عنهم ، وتلمذ عليهم ، وهم ثلاثة من الرجال كانت تزهى بهم مدينة نيسابور عاصمة خراسان ، في القرن الخامس الهجري . وكما تأثر الميداني ببعض الأعلام في عصره ، أثر في بعض النجباء من التلاميذ الذين أخذوا منه ، ونقلوا عنه ، وانعقدت لهم شهرة في زمانهم وبعد زمانهم ، وقد نقل ياقوت في معجمه أن الإمام أبا جعفر أحمد بن علي المقرئ البيهقي هو ممن قرأ على الميداني ونخرج به . ولا يعوزنا البحث عن البيهقي هذا ، فهو يهقي آخر غير من ذكرناهم قبلا ، وهو لغوي ، عالم بالقراءات حتى غلب عليه في التسمية الوصف بالمقرئ ، وأصله من « بهق » ، وكان نزيلا بنيسابور ، ولم يكن من أهلها — كما ذكر ذلك — واحداً — الأستاذ خير الدين الزركلي صاحب « الأعلام » وقد ترجم له القفطي في « الأنباء » ترجمة وجيزة ، كما ترجم له السيوطي في « البغية » ، وياقوت في « معجم الأدباء » ، وصاحب « سلم الوصول » ، وصاحب

«طبقات المفسرين» . ومن كتبه : «ينابيع اللغة» و «المحيط بلغات القرآن» و «تاج المصادر» الذى قال عنه صاحب «كشف الظنون» : (جمع فيه مصادر القرآن ، ومصادر الأحاديث ، وجردها عن الأمثال والأشعار ، وأتبعها الأفعال التى تكثر فى دواوين العرب) .

أما ثانى تلاميذ الميداني فهو يوسف بن طاهر الخوي - نسبة إلى مدينة خوى من أعمال أذربيجان - وقد ولى نيابة القضاء فى إحدى عاصمتى طوس ، وحمدت سيرته هناك . وفى قصبة طوس لقبه السمعاني صاحب كتاب «الأنساب» وكتب عنه «أقطاعاً من شعره» . ومن تصانيفه : «شرح سقط الزند للمعري» ، وهو مطبوع فى مجموعة شروح سقط الزند التى طبعها دار الكتب المصرية فى العقد الخامس من هذا القرن العشرين ، وأعيد طبعها مصورة فى مشروع «المكتبة العربية» سنة ١٩٦٤ ، سنة ١٩٦٥ م . ومن كتبه أيضاً رسالة عنوانها : «تنزيه القرآن الشريف» ، عن وصمة اللحن والتحريف ، وقد أشار إليها ياقوت^(١) ، والسمعاني صاحب «الأنساب» . وقد ذكر حاجى خليفة أن الخوي هذا قد اختصر كتاب أستاذه «مجمع الأمثال» .

أما ثالث تلاميذ الميداني فهو ولده «سعيد» ، وقد نقل ياقوت فى المعجم أن سعيداً هذا كان إماماً بعد والده ، كما ترجم له ابن خلكان فى «وفيات الأعيان» ترجمة وجيزة جداً جاءت عقب ترجمته لأبيه مباشرة - دون مراعاة للترتيب المجائى للأعلام - قال فيها : «وابنه أبو سعد سعيد بن أحمد كان أيضاً فاضلاً ديناً ، وله كتاب «الأسماء فى الأسماء» ، وتوفى سنة تسع وثلاثين وخمسةائة ، رحمه الله تعالى» . أما السيوطى فقد ترجم له فى ثلاثة أسطر فى «بغية الوعاة» ، وزاد على

(١) فى معجم البلدان ، مادة «خوى» ، لا فى معجم الأدباء .

الكتاب الذى ذكره له ابن خلكان كتابين آخرين ، هما : «غرائب اللغة» و «نحو الفقهاء» ، ثم زاد تعليقاً على كتاب «الأسماء فى الأسماء» بأن الابن اشتقه من كتاب أبيه الذى عنوانه : «السامى فى الأسماء» . وقد فعل ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب فى الترجمة لسعيد ابن الميداني ، ما فعله ابن خلكان ، فترجم لابن فى سطرين جاء بهما عقب الترجمة لوالده . وهى ترجمة منقولة بالنص عما كتبه ابن خلكان فى الوفيات ...

الميداني الشاعر

لقد غلبت على الميداني ناحية الأدب واللغة والنحو ، ولكن الرجل كانت فيه «شاعرية» كما كان يفهم الشعر عند القدماء . وقد نقل ياقوت الحموى عن الميداني شعراً رواه عنه تلميذه أبو الحسن البيهقى صاحب كتاب «وشاح النعمة» ، وقال عنه إنه مما أنشده إياه . ونرى أن شعر الميداني يجود حين يرسل فيه نفسه على محبتها بلا تكلف ، ولا محاولة للزخرف اللفظى ، ولا إغراق فى الإغراب . ومن شعره اللطيف ما قاله يعزى نفسه حين لاح المشيب بعارضيه وجلاه بالبياض :

تنفس صبح الشيب فى ليل عارضى

فقلت : عساه يكتفى بعدارى

فلما فشا عاتبته فأجابنى :

ألا هل يرى صبح بغير نهار ؟

والشاعر هنا خائف من فشو المشيب فى شعره ، وانتشار بياضه فى سواد شعر الشباب . وهو خوف طالما أرق الشعراء الوجلين من المشيب ، ولكن اعتذار المشيب فيه من دواعى التسلية والتصبير قدر ما فيه من الملاحاة وسلامة المنطق والاستشهاد بالواقع من الحياة فى الطبيعة ، فإذا صبح أن يرى صبح بغير نهار ، صبح أن يرى شباب بلا مشيب ... وهو تعليل بالواقع ،

وهو يذكرنا بالتعليل الحسن الذي زين به شاعر قديم
ظهور الشعرات البيض في خلال الشعر الأسود قائلاً :

لا يرعك المشيب يا ابنة عبد الله

فه فالشيب زينة ووقار

إنما تجمل الرياض إذا ما

ضحكت في خلالها الأزهار !

فقد جعل هذا الشاعر بياض المشيب ابتسامة
كابتسامة الزهر في الروض ، كما جعل « الميداني »
انتشار بياض المشيب ضرورة طبيعية كضرورة انتشار
النهار في أعقاب الصباح . . .

وإذا كان الميداني الشاعر قد أخذ معنى تعاقب
النهار والليل في موضوع الشيب والشباب من شعراء
قبله ، فإننا نرى له في قصيدة أخرى معنى قد أخذه من
شاعر قديم أخذاً ظاهراً غير مستور ولا خفي . يقول
الميداني من بعض غزلياته :

حننت إليهم والديار قريبة

فكيف إذا سار المطى مراحلاً ؟

والبيت مأخوذ - حتى في كثير من اللفظ - من
قول الشاعر :

أشوقا ولما مضى لي غير ليلة

فكيف إذا خب المطى بنا عشراً ؟

والحق أن بيت الميداني أضعف نسجاً ، وأقل
إشراقاً ، وأدنى عبارة من البيت الذي أخذ عنه ،
ومتح منه . . . وأين بناء هذا من ذاك ، مع عورة
الأخذ ، وضعف المحاكاة ؟

ولنا أن نسأل : ما لهذا الشيخ الفاضل المتدين
والغزل الذي لا يحسن الكلام فيه ؟ لقد كان كثيرون
من الشعراء السابقين الذين لم يعرفوا تحفقات قلب ،
ولا حرارة حب ، يروضون القول في الغزل ، تبياناً
للقدرة على القول ، لا استجابة لدواعي الهوى ،
فيخرج شعرهم بارداً غثاً متكلفاً ، لا حياة له ولا روح

فيه . فإذا أضيفت إلى هذه الرياضة القولية دواعي
الزخرف والحلية اللفظية جاء شعرهم الغزلي شيئاً
مضحكاً . وكذلك كان الميداني النيسابوري في أشعاره
الغزلية . اقرأ قوله في هذا الباب :

شفقة لماسها زاد في آلاي

في رشف رتقيها شفاء سقاي

قد ضمنا جنح الدجى ، وللمنا

صوت كفتلك أروئس الأقالم

قد يشبه صوت اللآلئ بين شفاء الأحباب بأى
شيء وبأى صوت ، إلا أن يشبه بصوت القط لرهوس
الأقالم ! وقد يكون « الميداني » هنا معذوراً في تشبيهه ،
لأنه استمده من الجو الذي كان عائشاً فيه ، وهو جو
التصنيف ، والكتابة ، وبرى الأقالم ، وقط رهوسها .
ولكن ما كان أغناه عن أن يخوض ميداناً لا يحسن
الكلام فيه !

وإذا كانت صناعات الشعراء وحرفهم تتسرب
- بلا وعى - إلى تعبيرات شعرهم ، فإن هذه المقولة
تنطبق بحق على الميداني الكاتب الناسخ باري الأقالم ،
كما دل بيت شعر في مفتتح قصيدة على أن قائله « نحوى »
حيث يقول :

لم أدر حين وقفت بالأطلال

ما الفرق بين جديدها والبالى ؟ !

وقد كان المستنجد على حق حين استنتج أن الشاعر
نحوى - فقد كان الناظم حقيقة نحوياً - لأن لغة :
ما الفرق ؟ هي لغة الفقهاء والنحويين ، لا لغة العشاق
التميمين ! !

ولم يصل إلينا من شعر الميداني - الذي قال مؤرخوه
إنه كثير - إلا قدر يسير جداً لا يكفى للحكم الصحيح
المادل على شاعرية الرجل . ففي القدر الذي بلغنا منه
تكلف وتصنيع ومحاكاة وتقليد ، ويبدو عليه الولوع
بالمحسنات البديعية ، وخاصة حين لا ينطق عن عاطفة ،

لكتاب السبلى كلام حول سعيد بن الميداني ، فجاء تاريخ الوفاة سنة ٥٣٩ هـ منصّباً على الأب ، والحقيقة أنه خاص بالإبن .

(ب) آثار أخرى للميداني

بشير عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي - فيما نقله عنه صاحب معجم الأدباء - إلى مجموعة من الكتب التي صنفها الميداني فيذكر له ثمانية من المؤلفات . وذكر القفطي له تسعة من الكتب - وهو أكثر الأعداد التي وصلت إلينا من مصنفات صاحب «مجمع الأمثال» - على أن القفطي نفسه - في موضع آخر من الترجمة - نقل عن بعض المؤرخين اسم ثلاثة كتب لا غير ، وصفها بأنها جليلة ، ويدخل فيها «مجمع الأمثال» .

أما ابن خلكان فقد ذكر له كتابين اثنين فقط : هما «الأمثال» و «الساى فى الأساى» . ووقف السيوطى موقفاً وسطاً بين الكتابين والتسعة ، فذكر له ستة من الكتب . ويرجع الفرق بين عدد مؤلفات الميداني عند كاتبى سيرته إلى عدم اهتمامهم بالحصر أو الذكر على سبيل الشمول ، ولكن كل كاتب يذكر من كتب الرجل - على سبيل المثال - ما ين له ، أو ما يراه - في تقديره هو - موضعاً للذكر ، وعلا للاهتمام . ولا شك أن كتاب التراجم الوجيزة جداً للميداني ، كالسبلى ، وابن كثير المؤرخ ، وابن العماد الحنبلى ، والسيوطى فى البغية لم يكونوا ليكلفوا أنفسهم مشقة الاهتمام بذكر كتب الرجل كلها محصورة فى مقام ضيق ، لا يسمح بالإطالة ولا الاستيعاب .

على أن الذين يذكرون مؤلفات الميداني أو يشيرون إليها أو إلى بعضها يكادون مجمعون على وصفها بما يضمنى عليها القيمة والجلال والفائدة . فالقفطى يقول عنه : «وصنف التصانيف الجليلة» وابن خلكان يقول عنه : «أنقن فن العربية خصوصاً اللغة وأمثال العرب ، وله فيها التصانيف المفيدة» . وابن كثير يقول عن كتابه

فإذا نظم شعراً عن شعور خاص بدا الصدق فى تعبيره . وما أصدقه وأظرفه حين يهجو شخصاً كثيراً الكذب فيقول :

يا كاذباً أصبح فى كذبه
أعجوبة أية أعجوبة
وناطقاً ينطق فى لفظة
واحدة سبعين أكلوبة !
شبهك الناس بعرقوبهم
لما رأوا أخذك أسلوبه !
فقلت : كلا ! إنه كاذب
«عرقوب» لا يبلغ عرقوبه

وفاته .

اتفقت المصادر كلها على أن الميداني توفى فى شهر رمضان سنة ٥١٨ هـ . وقد كان تلميذه عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي هو أول من سجل هذا التاريخ فى كتابه : «السياق» الذى صنفه فى تاريخ نيسابور . كما ذكر هذا التاريخ تلميذه الآخر أبو الحسن البهقى فى كتابه «وشاح اللية» الذى ضمنه كثيراً من التراجم التى أكل بها كتاب «دمية القصر» فى تراجم أهل عصره . وعن هذين الكتابين أخذ كل من ترجم للميداني . وهم مجمعون على تاريخ وفاة صاحبنا كما ذكرناه . إلا أنه صادفنا فى كتاب «الفلاكة والمفلوكون» للسبلى نص فى نهاية ترجمة الميداني ، أنه توفى سنة ٥٣٩ . والسبلى هو الوحيد الذى انفرد من بين مؤرخى سيرة الرجل بهذا التاريخ . ولما كان هذا التاريخ هو تاريخ وفاة سعيد ابن الميداني - لا تاريخ وفاة والده - فقد رجح لدينا - بل تأكد - أن صاحب «الفلاكة والمفلوكون» بين احتمالين لا ثالث لهما : فإما أن يكون واحداً فاختلط عليه تاريخ وفاة الابن وتاريخ وفاة الأب ، وإما أن يكون قد سقط من النسخة المطبوعة

الفرنسي « كاترمير » جانباً منه إلى اللغة الفرنسية .

٥ - كتاب « النحو الميداني » .

٦ - كتاب « نزهة الطرف في علم الصرف » ،
وقد رتبته على عشرة أبواب ، وطبع بالآستانة سنة
١٣٠٢ هـ .

٧ - كتاب « شرح المفضليات » ، وهي القصائد
التي اختارها المفضل الضبي من عيون الشعر العربي ،
ومن شرحها في القديم : الأنباري ، وابن النحاس
المصري ، والمرزوقي ، والتبريزي ، وجاء الميداني فدخل
ميدانها مع الداخلين ، ثم جاء في عصرنا الحديث
المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر ، والأستاذ عبد السلام
هارون ، فشرحاهما شرحاً أربى بالفائدة والتحقيق على
ما سبقها من شروح .

٨ - كتاب « منية الراضي » ، في رسائل القاضي .
وقد ذكره القفطي باسم : منية الراضي في مسائل القاضي
ولم أهتم إلى موضوعه ، ولم يذكره صاحب كشف
الظنون في موضعه .

أما الكتاب التاسع الذي ذكره القفطي في أنباه
الرواة زيادة على ما ذكره ياقوت فهو كتاب « المصادر »
وقد ذكره صاحب بقية الوعاة ضمن المصنفات الستة
التي ذكرها للميداني ، ولم يجد لنا موضوعه ، وذكره
حاجي خليفة صاحب كتاب كشف الظنون مع حفة
من الكتب تحت عنوان : المصادر لمؤلفين مختلفين منهم
يحيى بن أبي بكر ، وأبو زيد الأنصاري ، والأصمعي ،
والباراني اللغوي ، والزوزني شارح المعلقات . ولا ندرى
إن كان كتاب الميداني في المصادر بمفهومها اللغوي
الصرفي ، أم « مصادر القرآن » ، التي ألف فيها البيهقي
- من علماء القرن الرابع - كتاباً ، وألف فيها البيهقي تلميذ الميداني
زيد الفراء كتاباً آخر ، وألف فيها البيهقي تلميذ الميداني
هذا كتاباً عنوانه : « تاج المصادر » أشرفنا إليه ونحن
في معرض الحديث عن تلاميذ الميداني .

في الأمثال : « ليس له مثله في باب » ، وهكذا ترى
أنهم لا يكتفون بسرد مصنفات الرجل ، بل يعطونها
حقها من التقدير والوزن .

أما الكتب الثمانية التي ذكرها ياقوت الروي نقلاً
عن عبد الغافر ، فهي :

١ - كتاب « جامع الأمثال » - وهو مجمع
الأمثال كما سيجي - ونعته بأنه جيد بالغ .

٢ - كتاب « السامي في الأسامي » ، وقد نعته ابن
خلكان بأنه جيد في باب ، وقد قسمه إلى أربعة أقسام :
في الشرعيات ، والحيوانات ، والعلويات ويدخل فيها
الفلك والظواهر الجوية ، والسفليات وتدخل فيها
الجغرافية الطبيعية وغيرها مما على الأرض . وطريقته في
هذا الكتاب أن يذكر الاسم ويترجمه بالفارسية ،
ويذكر مقابله عند العامة ، والمراد منه في اللغة ، والاسم
الذي يناقضه . وفي الكتاب فوائد لغوية كثيرة ومترادفات
متنوعة . وقد لخصه ابنه سعيد - لا عيب كما يقول
جزجي زيدان - في كتاب عنوانه : « الأسماء في
الأسماء » . وكتاب السامي مطبوع على الحجر في إيران .

٣ - كتاب « الأنموذج » ، في النحو . ومن عجب
أن بعض المعقنين على سيرة الميداني من المعاصرين قد
أصلحو الأنموذج ، فجعلوها : النموذج ، بحجة أن
الأنموذج خطأ لغوي وأنها لحن لا يعتد به ! ولو صح
هذا المذهب لجاز لنا أن نغير اسم كتاب « البؤساء »
الذي عربه الشاعر حافظ إبراهيم إلى « البائسين » لأن
البؤساء ليست في اللغة ! ولجاز لنا أن نغير اسم مجلة
« الزهور » التي كان يصدرها أنطون الجميل في آخر
العقد الأول من هذا القرن إلى « الأزهار » ، لأن الزهر
لا يجمع على زهور ! ! والحق أن هذه الأسماء والأعلام
تبقى على حالها بدون تغيير ، ويشار إلى ما فيها من
موافقة للغة أو مخالفة . .

٤ - كتاب « الهادي للهادي » ، وهو كتاب في
النحو مع التعليق بالفارسية ، وقد ترجم المستشرق

وقد كان العلماء والأدباء والطلاب يتلقون كتب الميداني بالقبول الحسن ، ويقبلون على حفظها ومدارسها والنقل عنها أو التلخيص لها ، ويمدحونها بما هي جديرة به ويصفونها بالشعر ، حتى لنجد أحد تلاميذه الأدباء ، وهو أسعد بن محمد المرساني يقول في كتابه « السامى فى الأساسى » :

هذا الكتاب الذى سماه بالسامى
درج من الدر ، بل كنز من السام^(١)
ما صنف مثله فى نفسه أبداً
خواطر الناس من حام ومن سام
فيه قلائد ياقوت مفصلة
لكل أروع ماضى العزم بسام
فكعب أحمد مولاى الإمام سما
فوق السماكين من تصنيفه السامى

وعلى الرغم مما فى هذه الأبيات من حلية لفظية ومحسنات بدعية كالجناس فى كلمة « سام » فإن فيها دلالة على شعور الشاعر بقيمة هذا الكتاب .

(ج) مجمع الأمثال

قبل المضى فى عرض كتاب « مجمع الأمثال » يجعل بنا أن نقف وقفة قصيرة عند تحقيق اسمه ، فإننا نصادفه فى مراجع مختلفة بأسماء مختلفة ، ولكن محورها كلها حول « الأمثال » التى هى موضوع الكتاب ومادته . والفروق فى أسماء الكتاب الواحد ظاهرة نجدها كثيراً فى تراثنا العربى من المصنفات . ونذكر على سبيل المثال فقط كتاب « أنباء الرواة للقفطى » الذى كان أحد مصادرنا عن سيرة الميداني ، فقد تقلبت على هذا الكتاب أسماء مختلفة ما بين : أخبار النحاة ، وتاريخ النحاة ، وأخبار النحويين ، وأنباء الرواة على أخبار النحاة . وهذه الاختلافات فى أسماء الكتب وعناوينها

(١) السام : سبائك الذهب والفضة .

قد ترجع إلى إهمال الناسخين من ناحية ، وإلى عدم الاهتمام بحفظ الاسم الصحيح للكتاب من ناحية أخرى ، فهو نوع من التساهل عند العلماء حين تزدحم الكتب أمامهم فلا يتحرون الدقة فى ذكر أسمائها ، بل يكتفون من محفوظ الاسم فى ذاكرتهم بما يدل على موضوع الكتاب .

وقد جرى على كتاب « مجمع الأمثال » للميداني هذا القدر المغفر ، فتارة نجد اسمه « جامع الأمثال » كما جاء فى « أنباء الرواة » ، وكما جاء فى معجم الأدباء لياقوت . وتارة نجد اسمه « الأمثال » فقط كما جاء فى « بغية الوعاة » للسيوطى ، وفى « الفلاكة والمفلوكون » ، وفى « شذرات الذهب » . وفى « وفيات الأعيان » لابن خلكان . وتارة نجد اسمه « مجمع الأمثال » كما جاء فى كتاب كشف الظنون . وهذا الأخير هو الاسم الذى اشتهر به الكتاب وتدوّل به بين الناس ، ولعل هذا هو الاسم الذى اختاره له مؤلفه ، ويؤكد لنا « حاجى خليفة » هذا الافتراض بقوله : « مجمع الأمثال . كذا سماه مؤلفه » . وقد جمع جرجى زيدان فى « تاريخ آداب اللغة العربية » بين الاسمين : الأمثال ، ومجمع الأمثال . ولكنه لم يشر إلى اسم : جامع الأمثال الذى ورد عند ياقوت الرومى ، وعند القفطى .

ويكاد يجمع العلماء والمؤرخون على قيمة كتاب « مجمع الأمثال » وجلال خطره واتساع ميدانه فى باب جمع الأمثال وتقصيها فى الجاهلية والإسلام بما لم يتبع لرجل قبله . ولعل التمهيد بذكر آراء بعض علمائنا فى الكتاب يمهّد لنا لإبداء الرأى فيه على حقيقته . فنرى مؤرخاً دقيقاً فى الأحكام مثل ابن خلكان يقول عنه : « ... ولم يعلم مثله فى باب » . ونرى عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى يقول فى كتابه « السباق » : « كتاب جامع الأمثال جيد بالغ » . ويقول القفطى عن هذا الكتاب « إنه من التصانيف الجليلة » . ويقول ابن العماد الحنبلى صاحب شذرات الذهب « إن كتاب الأمثال

لم يعمل مثله . ويصفه صاحب كشف الظنون « بأنه كتاب حسن وقف الزخشرى عليه فحسده » ، ويصف الميداني نفسه كتابه - كما أشار به الأمير أبو على محمد ابن أرسلان السلجوقي - بأنه « مبرز على ما له من الأمثال ، مشتمل على غنها وسميها ، عجتو على جاهليتها وإسلامها » . ويصفه من علمائنا المعاصرين جرجي زيدان فيقول إن الميداني اشتهر به ، « وأنه حوى من أمثال العرب ما لم يحوه كتاب قبله ، وهو مرجع طلاب الأمثال العربية إلى الآن » .

والأمثال ظاهرة استعمالية تبدو في الحديث وفي الكتابة عند أكثر الأمم ، حتى الأمم الأمية التي ليس لها من الكتابة نصيب . وإنك لتسمع بالمثل يستشهد به المتكلم في تضاعيف الكلام ، فتحس للكلام قوة وتنجسداً للمعنى عن طريق المثل . ويؤكد لنا صاحب « صبح الأعشى » ضرورة احتياجنا إلى الأمثال الواردة عن العرب ثراً ونظماً ، وضرورة النظر في الكتب المصنفة في ذلك كأمثال الميداني ، وأمثال المفضل بن سلمة الضبي ، وأمثال حمزة الأصهباني . ويصفها لنا ابن عبد ربه صاحب العقد الفريد بقوله : « والأمثال هي وشي الكلام ، وجوهر اللفظ ، وحلي المعاني ، والتي تخبر بها العرب ، وقدمتها العجم ، ونطق بها في كل زمان على كل لسان ، فهي أبقي من الشعر ، وأشرف من الخطابة ، لم يسر شيء كسبرها ، ولا عم عمومها ، حتى قالوا : أسبر من مثل »

واستدل الباحثون على قيمة الأمثال في ذاتها ، بأن الله تعالى ضرب الأمثال في كتابه ، فقال : « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » و « ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » ، وبأن النبي عليه السلام ضرب الأمثال في حديثه كقوله : « ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً ، وعلى جنبي الصراط أبواب مفتحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وعلى رأس الصراط داع يقول : ادخلوا

الصراط ولا تعرجوا ! فالصراط الإسلام ، والستور حدود الله ، والأبواب محارم الله ، والداعي القرآن » . وقد رأى الميداني أن يبدأ الكلام في مقدمة كتابه عن معنى « المثل » وما قيل فيه ، فنقل عن المبرد صاحب كتاب الكامل أن المثل مأخوذ من المثل ، وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول . وقد لوحظ في المثل معنى كلمة المشابهة أو التشبيه . فإذا قلت : مثل بين يدي فلان ، أى انتصب قائماً ، فعناه أنه أشبه الصورة المنتصبة . . . فحقيقة المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول . كقول كعب بن زهير في قصيدته « بانت سعاد » :

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً

وما مواعيدها إلا الأباطيل

فمواعيد عرقوب : علم أو مثل لكل ما لا يصح من المواعيد . وعندنا في المثل حالتان : الحالة الأولى التي قيل فيها المثل ، والحالة الجديدة الطارئة على سلوكنا في الحياة ، والتي تشبه الحالة القديمة في المعنى والموضوع وتختلف عنها في اللفظ .

والحق أننا كنا نتوقع من الميداني أن يطيل في مقدمته للكتاب عن بحث الأمثال وأصل استعمالها ، وضروبها من حيث ظهور معناها وقربها من الفهم وكثرة دورانها ، ومن حيث بعد فهمها لخفاها وقلة دورانها بين الناس ، والأمثال الشعرية ، والأمثال الموضوعة على السنة الحيوانات وكيف دخلت إلى الاستعمال ، ومن أين أتت ؟ أهى من أصول عربية أم ترد إلى أصول أجنبية ، وكيفية استعمالها في الكتابة ، والاستشهاد بها في مواضعها اللائقة بها . ولكن الميداني لم يفعل شيئاً من هذا في المقدمة ، مع أن كتابه كان أولى المواطن وأحقها بمثل هذا الكلام ، وترك مثل هذا البحث لكاتب إنشائي متأخر هو « القلقشندي » صاحب صبح الأعشى ، الذي خص موضوع الأمثال بوضع

عشرة صفحة من كتابه . على أن الدراسات الجديدة المتطورة للأمثال العربية قد دخلت ميداناً آخر من البحوث الفيلولوجية والتاريخية والدراسات المقارنة ، وخاصة مع الأمثال عند الأمم السامية^(١) .

نعم ! كنا نتوقع من الميداني دراسة تحليلية لغوية تاريخية للأمثال العربية في مقدمة كتابه عن الأمثال ، وخاصة أن ثقافته اللغوية والأدبية الواسعة ، ومعرفته الوثيقة باللغة الفارسية كانت تتيح له مثل هذه الدراسة ، ولكن يظهر أن الرجل عنى نفسه بجمع الأمثال وتبويبها والإحاطة بها ، وتبويبها ، ومعرفة مضاربها الأولى ، والتفتيش عن ضوئها في مختلف المصادر والمنايع ، أكثر مما عنى بدراسة الأمثال ونشأتها وتطورها وصيغها وضروبها . فصنع هنا كالذي صنعه أصحاب الحديث من الجمع ، أو كالذي صنعه رواة الشعر وجامعوه ، في أمثال « المفضليات » و « الأصمعيات » ، و « جمهرة أشعار العرب » ، و « مختارات ابن الشجري » ، وغيرها . وهو عمل فيه فضل الجمع وجهده ومشقاته . فإن من طبائع الأشياء أن تأتي خطوة الجمع أولاً ، ثم تأتي بعدها خطوات الدرس والبحث والدراسة والتحليل .

وقد ظهرت في جمع الأمثال العربية جهود سابقة على جهد الميداني ، فلم يكن صاحبنا أول رائد في هذا الميدان ، ولا أول طارق لبابه . لقد اعترف في مقدمة أمثاله بأنه تصفح أكثر من خمسين كتاباً ، ونخل ما فيها فصلاً فصلاً ، وباباً باباً ، حتى يخرج آخر الأمر بهذه الحصيللة العظيمة الهائلة من أمثال العرب ، التي بلغت في كتابه ستة آلاف مثل ونيف ، وهو قدر هائل نجده مبعثراً هنا وهناك فيما ظهر قبل الميداني من كتب في الأمثال والأخبار والنوادر والقصص والشعر والتاريخ

(١) ظهر في هذا المجال كتاب جيد بمنزلة الأمثال في النثر العربي القديم ، مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى ، للدكتور عبد المجيد عابدين . وهو ضروري لمن يريد أن يعرف شيئاً من الأمثال العربية وبنائها وتطورها وصيغها الأدبية والحكاية .

والمحاضرات والأسفار وغيرها ، فاستطاع الرجل - بما أوتيته من الصبر الجميل - أن يتتبع كل هذه الضوالم في كل مظنة تكون فيها ، وأن يجمعها لنا كلها في كتاب واحد ، انفرد في التراث العربي بأنه المصدر الوحيد الجامع للأمثال العرب حتى أوائل القرن السادس الذي عاش المؤلف منه شطراً . وقد أحس المؤلف نفسه بانفراده في جمع أعظم قدر من الأمثال في كتابه هذا ، فقال : « وسيت الكتاب مجمع الأمثال لاحتوائه على عظيم ما ورد منها ، وهو ستة آلاف مثل ونيف » وكأنه مهد لنفسه العذر فيما قد يكون فاته من الأمثال فقال : « والله أعلم بما بقي منها ، فإن أنفاس الناس لا يأتى عليها الحصر ، ولا تنفذ حتى ينفد العصر » .

ومن السابقين الأولين إلى وضع الكتب في الأمثال ابن عياش ، وقد كان معاصراً لمعاوية ، واسمه صحار ، وقد سكن البصرة ومات فيها قريباً من سنة ٤٠ هـ . وقد ألف عبيد بن شربة كتاباً في الأمثال ذكر ابن النديم صاحب الفهرست أنه رآه وأنه نحو خمسين ورقة . وقد ضاع هذان الكتابان فيما ضاع من الكتب .

وأقدم ما وصل إلينا من كتب الأمثال كتاب المفضل الضبي من رجال القرن الثاني الهجري (توفي سنة ١٦٨ هـ) . ويشتمل الكتاب على حوالى خمسين ومائة مثل لا غير ، تصور لنا ألواناً من الحياة الجاهلية وتذكر الأمثال في كتاب المفضل الفبي مقرونة بقصصها وحكاياتها ، مما يدلنا على أن الناس كانوا يجمعون بين المثل وقصته في معرض واحد . وهنا يقفز إلى البال سؤال : من الذي وضع هذه القصص ؟ وهل وضعت في الجاهلية أم في الإسلام في عصر الجمع والتدوين ؟ وأي خيال عربي زوقها ؟ أم هو خيال الجاهلية أم خيال العصر الإسلامي ؟ وقد طبعت أمثال المفضل الضبي في الآستانة منذ نيف وثمانين عاماً .

وهناك مفضل آخر ، هو المفضل بن سلمة بن عاصم من رجال القرن الثالث (توفي سنة ٢٩١ هـ) له

كتاب في الأمثال اسمه «الفاخر» ، وقد أفاد الميداني من كتابي المفضلين . ولا شك أن كتاب «الفاخر» يدخل في كتب الأمثال أكثر مما يدخل في أي شيء آخر ، وقد وصفه حاجي خليفة بأنه ألفه صاحبه المفضل بن سلمة فيما دار واشتهر بين الناس وسار كالأمثال . على أن كتاب «الفاخر» هو بين أيدينا الآن في طبعته التي صدرت في «سلسلة تراثنا» بتحقيق الأستاذ عبد العليم الطحاوي ، وفيه من الأمثال العربية قدر كبير ، مما جعله من المصادر التي رجع إليها الميداني وأشار إليها في مقدمة كتابه .

ولحمزة بن الحسن الأصبهاني المؤرخ الأديب المتوفى سنة ٣٦٠ هـ كتاب في الأمثال لا يزال مخطوطاً إلى اليوم ، وقد أفاد منه الميداني ونقل عنه — بل نقل ما فيه إلى كتابه كما يصرح بذلك بنص عبارته في مقدمته قائلاً : «ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن إلى هذا الكتاب» . وأغلب الظن أن الميداني قد أفاد من كتاب أبي هلال العسكري (توفى سنة ٣٩٥ هـ) المسمى «جمهرة الأمثال» ، وإن كان لم يشر إليه ولم يذكره بالاسم في المقدمة ، ولكنه لا شك من الخمسين كتاباً وأكثر التي نخلها الميداني باباً باباً ، وأشار إلى عددها في مقدمته . وكتاب جمهرة الأمثال مطبوع في مصر منذ أكبر من سبعين عاماً على هامش كتاب مجمع الأمثال للميداني سنة ١٣١٠ هـ .

وقد كان الإمام المفسر اللغوي الزنجشري معاصراً للميداني ، وقد شارك في التصنيف عن الأمثال العربية وهو لا يعلم أن الميداني كان قائماً بهذا العمل ، فلما انتهى الزنجشري من كتابه «المستقصى في الأمثال» أتبع له أن يطلع على كتاب «مجمع الأمثال» للميداني فوجده دون كتابه .

وهنا تلعب الروايات والخيال دوراً كبيراً ، فمن قائل أن الزنجشري حسد الميداني على كتابه هذا ، فعمد إلى النيل منه ، فزاد على اسمه قبل الميم نوناً فصار

الاسم «نميداني» — ومعناه بالفارسية الذي لا يعرف شيئاً أو الجاهل بالأشياء — وأراد الميداني أن يرد الكيل لصاحبه ، فعمد إلى بعض كتب الزنجشري ، فجعل الميم نوناً ، فصار الاسم هكذا : الزنجشري ، ومعناه : الرجل الذي يبيع زوجته !! وقد روى هذه الحكاية الطريفة — المبينة على تلاعب في الحروف يؤدي إلى تبادل الشتم — ياقوت الرومي صاحب معجم الأدباء ، والقفطي في الأنباء ، والسيوطي في بغية الوعاة. أما ابن خلكان صاحب الوفيات فلم يشر إليها من قريب ولا بعيد. وقد نقلها صاحب كشف الظنون ، ولكنه روى في أعقابها حكاية أخرى تنفي الحسد ، وتغير القلب ، وتبديل الأسماء للهجاء ، وثبتت للزنجشري الإمام فضل العالم وأخلاق العلماء ، وتقول هذه الحكاية إن الزنجشري بعدما ألف «المستقصى في الأمثال» ، وقع له مجمع الأمثال للميداني ، فأطال نظره فيه ، وأعجبه جداً ، ويقال إنه ندم على تأليفه المستقصى لكونه دون «مجمع الأمثال» في حسن التأليف والوضع وبسط العبارة وكثرة الفوائد .

والحق أن هذا الخلق الذي تعرضه الحكاية الثانية هو أشبه بأخلاق الزنجشري الذي ما نظن أن الحسد قد أكل قلبه لأن إنساناً آخر أرنى عليه في تأليف كتاب ، ثم كيف يبلغ الحسد حد المعابذة والمشاغبة بتبديل الأسماء ؟ ولقد كان كل واحد من الرجلين بعيداً عن صاحبه ، تفصل بينهما مفاوز وأنجاد ، فلا محل لغيرة ، ولا موضع لمنافسة كما يقع غالباً بين الأنداد . ولا نشك أن هذه الحكاية الأولى : حكاية الحسد هي من وضع الرواة المزينين للأخبار

ولا شك أن الزنجشري لم يندم على كتابه «المستقصى في الأمثال» إلا حين رأى كتاباً آخر أحسن من كتابه تصنيفاً وترتيباً ، وأكثر جمعاً للأمثال ، وأعنى تتبعاً لها ، وأطول تهدياً إليها ، وجمعاً لشواردها وضواها . وهي المزاي التي جعلت كتاب الميداني يقف وحده في

ميدان الأمثال ، على الرغم من كثرة ما صنف فيها من الكتب والرسائل التي قرأ فيها الميداني أكثر من خمسين كتاباً . ومن كتاب « المستقصى » نسخة خطية في دار الكتب المصرية في ١٧٨ صفحة ، كما أن منه نسخاً في بعض المكتبات الأوروبية .

من هنا يتبين أن كل جهد بذل في سبيل الأمثال العربية وتصنيفها وجمعها حتى يومنا هذا هو دون الجهد العظيم الذي بذله الميداني في هذا الكتاب ، الذي يقوم وحده في الأدب العربي بتحدى كل مجهود . وحسبك أن تعرف أن كتاب « الأمثال » للمفضل الضبي قد جمع قرابة مائة وخمسين مثلاً لا تزيد . . وأن عثوط أبي عبيد القاسم بن سلام في الأمثال يقع في تسعين ورقة وحسب . . وأن مجموع ما جاء في كتاب « الفاخر » للمفضل بن سلمة بن عاصم لا يتجاوز سبعين ومائتي مثل . . على حين يبلغ مجموع الأمثال في كتاب الميداني ستة آلاف مثل ونيف . وهو عدد لا يستهان به . ولا يتصور كيف استطاع هذا الرجل أن يجمعه وهو بعيد في نيسابور عاصمة إقليم خراسان ؟

وقد رتب الميداني هذه الذخيرة الوافرة من الأمثال العربية على حروف المعجم ، حتى يسهل الرجوع إليها ، ولا يصعب منالها على مريدها من الكتاب ، ويقول هو في ذلك : « وجعلت الكتاب على نظام حروف المعجم في أوائلها ، ليسهل طريق الطلب على متناولها » . ولم يعد « ال » التعريفية من صلب الكلمة ، بل يجعلها كأن لا وجود لها ، فالمثل الذي أوله : الحرب بجال ، يأتي في حرف الجاء . كما لم يعد ألف القطع والوصل والأمر والاستفهام ولا ألف المخبر عن نفسه من صميم الكلمة ، بل جعلها زائدة لا تدخل في ترتيب حروف الهجاء . فالمثل القائل : « أساء رعيًا فسقى » يأتي في حرف السين بدون نظر إلى المعزة لأنها زائدة ، والمثل القائل : « أسائر اليوم وقد زال الظهر » يأتي في حرف السين أيضاً ، لأن المعزة التي في أوله للاستفهام وهي

ليست من صلب الكلمة . والمثل القائل « اسع بجهدك لا بكذك » يأتي في باب السين أيضاً ، لأن همزة الوصل هنا هي للفعل الأمر ، وهي زائدة على الفعل الذي يبدأ بحرف السين .

وهذا الترتيب للأمثال على حروف المعجم هو أحسن الطرق وأسهلها للاعتناء إليها ، ويفيد هذا الترتيب كثيراً ، وخصوصاً متى ما عرف أول المثل فمن السهل الاعتناء إليه في موضعه بأدنى نظر ، وأيسر جهد . وقد لجأ بعض مصنفى كتب الأمثال إلى ترتيبها حسب الوقائع التي جرت فيها الأمثال . ومن ذلك ما صنفه أبو عبيد في كتابه « الأمثال » الذي لا يزال غطوطاً . وقد أشار صاحب صحيح الأعشى إلى طريقة الميداني في ترتيب الأمثال ، كما أشار إلى طريقة أبي عبيد . أما الطريقة التي اتبعها المفضل بن سلمة في كتابه « الفاخر » في ترتيب الأمثال ، فلم نستطع الاعتناء إليها ، ولم نتبين للرجل في إيراد الأمثال طريقة ولا منهجاً . ولم يقل لنا هو في مقدمته الوجيزة شيئاً عن هذا . وأول مثل جاء به هو : حياك الله وبياك ، وجاء بعده : مرحباً وأهلاً ، وبعده : ملحه على ركبته ، ويضرب للضيق الخلق الذي يغضب من كل شيء ، أي أدنى شيء يبدده . . . وبعده : جاء بالضح والريح ، أي جاء بكل شيء ، وبعده : برح الخفاء ... فأنت ترى هنا أمثالا تتوالى بلا ترتيب ولا نسق يربط بينها ، فهي ليست مرتبة على حروف المعجم كما ترى ، وليست مرتبة وفق المعاني .

وإذا كان الميداني قد اتبع طريقة الترتيب على حرف المعجم بالنسبة إلى الحرف الأول الأصلي من المثل ، فإنه لم يتبع هذه الطريقة في الحرف الثاني والثالث للكلمة ، وهي الطريقة الدقيقة التي يتبعها اليوم مصنفو الإعلام والكتب والفهارس . بل اكتفى بمراعاة الترتيب في الحرف الأول فقط ، أما في الحرف الثاني فقد تأتي الهاء قبل الراء ، أو قبل العين مثلاً ، كما يلاحظ في

ترتيبه للأمثال الآتية : عند التصريح تريخ - عرف الخليل فرسانها - العبد من لا عبد له . وكان الترتيب الصحيح على الحرف الثاني يقتضى أن يأتى المثل الثالث أولاً ، والمثل الأول ثالثاً .

ومثل هذا الترتيب الناقص فى كتاب « مجمع الأمثال » قد أشاع شيئاً من الاضطراب فى إيراد الأمثال وخلق للباحث بعض الصعوبة فى البحث . ولو أنه اتبع طريقة الترتيب المجائى بالنسبة إلى الحرف الأول فالثانى فالثالث من الكلمة لجئنا بعض العناية فى البحث عن مثل . وانظر إلى ما فى الأمثال الآتية فى حرف الطاء من اضطراب : طارت عصا بنى فلان شققاً - طرقت أم قشعم - طعن اللسان كوخز السنان - طرائث لا أرطى لها - طالب عذر كمنجج - طلب أمراً ولات أوان - طار طائر فلان - طحت بك البطنة - طعم ذكر ك معسول بكل فم . .

وقد وقع مثل هذا الاضطراب فى ترتيب الأمثال التى جاءت على وزن : أفعل . ففى حرف الجيم جاءت هذه الأمثال - علماً بأن ألف أفعل زائدة فلا تدخل فى الاعتبار : - أجهل من حمار - أجفى من الدهر - أجدى من الغيث . وكان الترتيب السليم يقتضى أن يكون المثل الثالث أولاً ، والأول أخيراً .

ومهما يكن من ملحوظات على بعض الاضطراب فى الترتيب على حروف المعجم لأمثال الميداني ، فإن الكتاب لا يزال على قدره من الشمول والإحاطة والتدوين للأمثال العربية حتى القرن السادس ، إلا ما ند عن الرجل فلم يستطع أن يأتى به - وهو قليل . ولا شك أنه أنصف بمجمع الأمثال التى جاءت على وزن « أفعل » . ولو أن الظاهر أن هذه الأمثال هى من موضوعات الرواة وليست من الأمثال العربية الأصيلة . ويلاحظ الدكتور عبد المجيد عابدين أن هذه الأمثال على صيغة « أفعل » هى مما تنفرد به العربية دون أخواتها السامية .

أما أمثال المولدين فقد أتى بها الميداني فى كل حرف عقب الأمثال التى على وزن أفعل . وقد فعل خيراً كثيراً بتدوينها ، فهى تصور ألواناً من حياة المجتمع العربى وأفكاره وسلوكه وفلسفته فى الحياة بعد أن اختلط العرب بالأعاجم ، ونشأ عن هذا الاختلاط ألوان من الفكر الاجتماعى تعبر عنها أمثال المولدين أصدق تعبير . وما أصدق هذه الأمثال الآتية للمولدين فى دلالتها على المجتمع العربى الإسلامى الجديد :

الدراهم بالدراهم تكسب - رأس المال أحد الربحين - ركوب الخنافس ولا المشى على الطنافس - زاد فى الطنبور نغمة - الزرية الخالية خير من ملتها ذئاباً - سلطان غشوم خير من فتنة تدوم - السلف تلف - احمد لقرء السوء فى زمانه - شر السمك يكدر الماء - طريق الحافى على أصحاب النعال - عناية القاضي خير من شاهدى عدل - الغائب حجته معه - فر من المطر ، وقعد تحت الميزاب (١) !

هذا هو « مجمع الأمثال » فى أصله ، وقد اهتم به قوم فاخسروه ولخصوه ، كما فعل قوم فى كتاب الأغاني ، ومعجم البلدان ، وتفسير ابن كثير وغيرها ، والتلخيص قديم فى تاريخ التراث العربى . وقد ذكر صاحب كشف الظنون أن الذى اختصر مجمع الأمثال اثنان : أولهما شهاب الدين محمد بن أحمد القضاعى ، وثانيهما الإمام يوسف بن طاهر الخوي من تلاميذ الميداني . كما ذكر أيضاً أن بعض فضلاء الدولة العثمانية نظم الأمثال فى « مجمع الأمثال » شعراً ، ووافق ذلك سنة ١٠٧٩ هـ والجنود العثمانية محاصرون قلعة قنبدية من جزيرة أفریطش « كريت » . وأول المنظومة هكذا :

نحمد من علمنا الأمثالا

يسوقها فى قوله تعالى

(١) يضرب هذا المثل الأخير لمن أراد أن يتفادى شره ، فيقع فى شر آخر .

ظاهرة ، ظاهرة من نبوه

زاهرة كجنة من ربوه

ويذكر جرجي زيدان أن طبعة بيروت من كتاب
جمع الأمثال أنقذ الطبقات لأنها عبارة عن نظم الأمثال
في أرجوزة عليها شروح للشيخ إبراهيم الأحمد المتوفى
في بيروت سنة ١٣٠٨ . وقد سماه : فرائد اللآل في
جمع الأمثال ، صدر في مجلدين ضخمين ، يليهما
فهارس أبجدية في مائة صفحة ، مما يجعل فوائده
مضاعفة .

(د) نصوص مختارة من جمع الأمثال

● إياك أعنى واسمعى يا جارة :

أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزاري ، وذلك
أنه خرج يريد النعمان ، فر ببعض أحياء طيبي ، فسأل
عن سيد الحى ، فقيل له : حارثة بن لأم ، فأمر رحله
فلم يصبه شاهداً . فقالت له أخته : انزل في الرحب
والسعة ! فنزل فأكرمه ولاطفته ، ثم خرجت من
خبائها ، فرأى أجمل أهل دهرها وأكملهم ، وكانت
عقيلة قومها ، وسيدة نساءها ، فوقع في نفسه منها شيء
فجعل لا يدرى كيف يرسل إليها ، ولا ما يوافقها من
ذلك ، فجلس بفناء الخباء يوماً وهي تسمع كلامه ،
فجعل ينشد ويقول :

يا أخت خير البدو والحضارة

كيف ترين في فتى فزاره ؟

أصبح يهوى حرة معطاره

إياك أعنى ، واسمعى يا جاره !

فلما سمعت قوله عرفت أنه إياها يعنى ، فقالت :
ماذا يقول ذى عقل أريب ، ولا رأى مصيب ،
ولا أنف نجيب ! فأقم ما أقمت مكرماً ، ثم ارحل متى
شئت مسلماً . ويقال أجبته نظماً فقالت :

إني أقول يا فتى فزاره

لا أبتنى الزوج ولا الدعارة !

ولا فراق أهل هذى الحار

فارحل إلى أهلك باستخاره !

فاستحيا الفتى وقال : ما أردت منكراً ،
واسوءناه ! قالت : صدقت ! فكأنها استحييت من
تسرعها إلى مهمته . . فارحل فأبى النعمان ، فحياه
وأكرمه ، فلما رجع نزل على أخيها ، فبينما هو مقيم
عندهم تطلعت إليه نفسها ، وكان جميلاً ، فأرسلت
إليه أن اخطبني إن كان لك إلى حاجة يوماً من الدهر !
فأبى سريعة إلى ما تريد ، فخطبها وتزوجها ، وسار بها
إلى قومه .

يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد غيره .

● إن البلاء موكل بالمتنطق :

قال المفضل : يقال إن أول من قال ذلك أبو بكر
الصادق رضى الله تعالى عنه ، فيما ذكره ابن عباس .
قال : حدثني علي بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه
قال : لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعرض
نفسه على قبائل العرب خرج وأنا معه وأبو بكر ،
فدفعنا إلى مجلس من مجالس العرب ، فتقدم أبو بكر
وكان نسابية ، فسلم فردوا عليه السلام . فقال : بمن
القوم ؟ قالوا : من ربيعة . فقال : أمن هامتها أم من
لهازمها ؟ قالوا : من هامتها العظمى . قال : فأى هامتها
العظمى أنتم ؟ قالوا : ذهل الأكبر . قال : أفنكم
عوف الذى يقال له : لا حر بوادى عوف ؟ قالوا :
لا . قال : أفنكم بسطام ذو اللواء ، ومنتهى الأحياء ؟
قالوا : لا . قال : أفنكم جساس بن مرة حامي الدمار ،
ومانع الجار ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم الحوفزان قاتل
الملوك وسالبا أنفسها ؟ قالوا : لا . قال : أفنكم
المزدلف صاحب الهامة الفردة ؟ قالوا : لا . قال :
أفأنتم أحوال الملوك من كندة ؟ قالوا : لا . قال :
فلستم ذملاً الأكبر ، بل أنتم ذهل الأصغر . فقام إليه
غلام قد بقل وجهه يقال له « دغفل » ، فقال :

إن على سائلنا أن نسأله

والعبء لا تعرفه أو تحمله

يا هذا ؟ إنك قد سألنا فلم نكتفك شيئاً . فن
الرجل أنت ؟ قال : رجل من قريش . قال : بخ بخ
أهل الشرف والرياسة ! فن أى قريش أنت ؟ قال :
من تيم بن مرة . قال : أمكنت والله الراى من صفاء
الثغرة ! أفنكم قصي بن كلاب الذى جمع القبائل من
فهر ، وكان يدعى مجمعاً قال : لا . قال : أفنكم
هاشم الذى هشم الثريد لقومه ورجال مكة مستنون
عجاف ؟ قال : لا . قال : أفنكم شيبة الحمد ، مطعم
طير السماء الذى كان فى وجهه قمرأ يضى ليل الظلام
البداجى ؟ قال : لا . قال : أفن المفيضين بالناس
أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل الندوة أنت ؟ قال :
لا . قال : أفن أهل الرفادة أنت ؟ قال : لا . قال :
أفن أهل الحجابة أنت ؟ قال : لا . قال : أفن أهل
السقاية أنت ؟ قال : لا . قال : فاجتذب أبو بكر زمام
ناقته فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال
دغفل : صادف درء السيل درءاً يدفعه . أما والله
لو ثبت لأخبرت أنك من زمعات قريش ، أو ما أنا
بدغفل ! ! فنبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال
على : قلت لأبي بكر : لقد وقعت من الأعراى على
باقعة ! قال : أجل ! إن لكل طامة طامة ! وإن البلاء
موكل بالمنطق .

● حسبك من شر سماعه

أى اكتف من الشر بسماعه ولا تعابنه . ويجوز أن
يريد : يكفبك سماع الشر وإن لم تقدم عليه ولم تنسب
إليه . قال أبو عبيد : أخبرنى هشام بن الكلبي أن المثل
لأم الربيع بن زياد العبسى ، وذلك أن ابنها الربيع كان
قد أخذ من قيس بن زهير بن جذيمة درعاً ، فعرض
قيس لأم الربيع وهى على راحلتها فى مسير لها ، فأراد
أن يذهب بها ليرتبتها بالدروع . فقالت له : أين عزب

عنك عقلك يا قيس ! أترى بنى زياد مصالحيك وقد
ذهبت بأهمهم يميناً وشمالاً ، وقال الناس ما قالوا
وشاءوا ؟ وإن حسبك من شر سماعه ، فذهبت كلمتها
مثلاً . تقول : كفى بالمقالة عاراً وإن كان باطلاً .

يضرب عند العار والمقالة السيئة وما يخاف منها :

● ذكرتني الطعن وكنت ناسياً

قيل إن أصله أن رجلاً حمل على رجل ليقته ،
وكان فى يد المحمول عليه رمح ، فأنساه الدهش والجزع
ما فى يده . فقال له الحامل : ألق الرمح ! فقال الآخر :
إن معى رمحاً لا أشعر به . ذكرتني الطعن وكنت ناسياً .
وحمل على صاحبه فقطعه حتى قتله أو هزمه .

يضرب فى تذكر الشيء بغيره .

● ليس بعد الإسار إلا القتل :

هذا المثل لبعض بنى تميم قاله يوم المشقر ، وهو
قصر بناحية البحرين . وكان كسرى كتب إلى عامله
أن يدخلهم الحصن فيقتلهم ، وذلك لجناية كانوا جنوها
عليه ، فأرسل إليهم ، فأظهر لهم أنه يريد أن يقسم فيهم
مالاً وطعاماً ، فجعل يدخل واحداً واحداً فيقتله . فلما
رأوا أنه ليس يخرج أحد ممن يدخل ، علموا أن الدخول
إليه إنما هو أسر ، ثم قتل . فعندها قال قائلهم : ليس
بعد الإسار إلا القتل ، فامتنعوا حينئذ من الدخول .

يضرب فى الإساءة يركبها الرجل من صاحبه ،
فيستدل بها على أكثر منها . قاله أبو عبيد .

● ليس كل حين أحلب فأشرب

يضرب فى كل شيء يمنع من المال وغيره . أى
ليس كل دهر يساعذك ، ويتأتى لك ما تطلبه . يحثه على
العمل بالتدبير ، وترك التبذير . قال أبو عبيد : وهذا
المثل يروى عن سعيد بن جبير ، قاله فى حديث سئل
عنه . قال الطبرى : يقوله من يحكم أول أمره مخافة
ألا يمكن من آخره .

● الليل أخفى للويل :

أى افعل ما تريد ليلا فإنه أستر لسرك . وأول من قال ذلك : سارية بن عويمر بن عدى العقيلي . وكان سبب ذلك أن توبة بن الحمير شهد بنى خضاجة وبنى عوف وهم يختصمون عند همام بن مطرف العقيلي ، وكان مروان بن الحكم استعمله على صدقات بنى عامر ، ففرب ثور بن أبي سميان بن كعب العقيلي توبة بن الحمير بجزر ، وعلى توبة درع وبيضة ، فجرح أنف البيضة وجه توبة ، فأمر همام بن مطرف بثور فأقعد بين يدي توبة ، فقال : خذ حقاك يا توبة ! فقال توبة : ما كان هذا إلا عن أمرك . وما كان ثور لي جثري على عند غيرك ، وانصرف ولم يقتص منه وقال :

إن يمكن الدهر فسوف أنتمم
أو لا فإن العفو أولى بالكرم

ثم إن توبة بلغه أن ثورا قد خرج في نفر من أصحابه يريد ماء لم يقال له جريز ، أو جريز بثليث . فتبعهم توبة في أناس من أصحابه ، حتى ذكر له أنهم عند رجل من بنى عامر يقال له سارية بن عويمر بن أبي عدى ، وكان صديقا لتوبة . فقال توبة : لا أطرقهم وهم عند سارية حتى يخرجوا . وقال سارية للقوم وقد أرادوا أن يخرجوا من عنده مصباحين : ادعوا الليل ، فإنه أخفى للويل . ولست آمن عليكم توبة . فلما أظلموا ركبوا الفلاة وتبعهم توبة فقتل ثورا ، وجرح هذا قتل توبة بن الحمير .

● لا يأبى الكرامة إلا حمار !

قال المفضل : أول من قال ذلك أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وذلك أنه دخل عليه رجلا ، فرمى لها بوسادتين ، فقعد أحدهما على الوسادة ، ولم يقعد الآخر ، فقال على : اقعد على الوسادة ! لا يأبى الكرامة إلا حمار ! فقعد الرجل على الوسادة .

● ملكك فأصبح

الأصباح : حسن العفو ، أى ملكك الأمر على : فأحسن العفو عني . وأصله السهولة والرفق . يقال : مشية صبح أى سهلة . قال أبو عبيد : يروى عن عائشة أنها قالت لعلى رضى الله عنهما يوم الجمل حين ظهر على الناس ، فدنا من هودجها ، ثم كلمها بكلام ، فأجابته : ملكك فأصبح . أى ملكك فأحسن . فجهزها عند ذلك بأحسن جهاز ، وبعث معها أربعين امرأة ، وقال بعضهم : سبعين امرأة ، حتى قدمت المدينة .

● ما هو إلا غرق أو شرق

فالغرق أن يدخل الماء في مجرى النفس فيسده فيموت . ومنه قيل : غرقت القابلة المولود . وذلك أن المولود إذا سقط مسحت القابلة منخريه ليخرج ما فيها فيتسع متنفس المولود ، فإن لم تفعل ذلك دخل فيه الماء الذي في الساياء^(١) فغرق . قال الأعشى :

ألا ليت قيسا غرقته القوابل

والشرق أن يدخل الماء في الخنجرة ، وهى مجرى التنفس أيضا ، فإذا شرق ولم يتدارك عما يحل ذلك ، هلك . فالشرق والغرق مختلفان وكادا يكونان متفقين . يضرب فى الأمر يتعلم من وجهين .

● من مأمته يوثى الحذر

هذا المثل يروى عن أكرم بن صيفى التميمي . أى أن الحذر لا يدفع عنه ما لا بد منه ، وإن جهد جهده . ومنه الحديث : لا ينفع حذر من قدر .

● أوسعهم سبأ وأودوا بالآبل !

يقال : وسعه الشيء أى حاط به . أوسعته الشيء إذا جعلته يسعه . والمعنى كثرته حتى وسعه . فهو يقول : كثر سبهم فلم أدع منه شيئا . وحديثه أن رجلا من العرب أغر على إبله فأخذت ، فلما تواروا صعد أكمة وجعل يشتمهم ، فلما رجع إلى قومه سأله عن ماله ، فقال : أوسعهم سبأ وأودوا بالآبل . يضرب لمن لم يكن عنده إلا الكلام .

(١) الساياء : المشيمة التى تخرج مع الولد ، ويسمى العامة (الخلاص) .

لعبة الحب والمصادفة لماريفو

بمقام
الدكتور علي درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

(١)

وبالرغم من أن كثيراً من روائع إنتاجه يمثل في كثير من بلاد العالم ، وبالرغم من مئات الأبحاث التي كتبت عنه ، لا تزال في أصالة إنتاجه جوانب غامضة ، وأخرى يقف النقد أمامها حائراً ! . . ليس غريباً إذن أن تكتب « مدام دورى » (Marie-Jeanne Durry) الأستاذة بالسوربون في أول سطر من كتابها « بعض الجديد عن ماريغو » (Quelques nouveautés sur Marivaux) « ماريغو هذا المجهول . . . ! »

ولد ماريغو (Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux) في الرابع من فبراير عام ١٦٨٨ بباريس لأسرة انتمى إليها كثير من القضاة . وبعد ميلاده بقليل عين أبوه - وكان من أصل نورماندى - مديراً للدار العملة بمدينة ريوم (Riom) ، ثم انتقل إلى مدينة ليموج (Limoges) ولم تعرف الوظيفة التي شغلها في هذه المدينة وإن كان من المعروف أن بها داراً للعملة هي الأخرى . وتلقى ماريغو علومه في « ريوم » و « ليموج » ، ثم انتهى به المطاف في باريس حيث أتم دراسة الحقوق . ولم يحظ بثقافة كلاسيكية واسعة (اليونانية واللاتينية) ، الأمر الذي دفعه فيما بعد إلى الإزراء بالقداى ومناصرة المحدثين كما سئى بعد حين . وفي عام ١٧١٧ تزوج من

الكلام عن صاحب مسرحية « لعبة الحب والمصادفة » (١) يشير التفكير في شيء يمكن أن نطلق عليه « لعبة العبقرية والإنصاف » . . العبقرية مخية في عطائها ، والأجيال ضئيلة أو متباطئة في إنصافها ! . بل كلما برز في إنتاج عبقرى طابع الابتكار والندرة كلما ازدادت الأجيال تباطؤاً في حكمها عليه ، وتقترباً في إنصافها له ! . : أما إن جاء هذا الإنتاج فريداً في نوعه فينبغى أن يدفع صاحبه نفسه إلى واقعية غير متشائمة كل التشاؤم : عليه أن يعمل في حياته بصبر طويل يحمل معه تتمته حين يقادر الدنيا . . . ولقد طالعت لعبة العبقرية والإنصاف هذه بالنسبة لماريفو . . ونحن نقصد الإنصاف الكامل : فبالرغم من انقضاء قرنين على وفاة هذا الكاتب الكبير ،

(١) هذا البحث عن « لعبة الحب والمصادفة » لعب في إعدادة دوراً كل من المصادفة والحب . . فلفقه كان موضوعه مسجلاً في « سلسلة تراث الإنسانية » باسم أستاذنا الجليل الراحل الدكتور محمد مندور . . وإن ذكرى هذا الناقد الأدبي الكبير لم تفارق خيال طوال الفترة التي استغرقتها إعداد مادة البحث وصياغته . . لقد كان رحمه الله عباً لماريفو ، مهتماً بدراسته ، وأنا أهلى بحثي - عن هذا الكاتب المسرحي الفذ - إلى ذكراء العاطرة ، على يواسيه بعض الشيء في قبره الذي يضم - مع وفات أديب نابغة - عديداً من مشاريع طموحة خسرها الأدب من غير شك .

— أن نصدق زعمه أن نكبته العاطفية أصابته بنفور من الناس لم يفارقه طوال حياته . . كل ما يمكن أن نرجحه هو أنها أسهمت في صقل موهبة هامة من مواهبه : التأمل المتصل الذي يرنو إلى الكشف عن جوهر الطبيعة النسائية من وراء المظاهر الخداعة ، وأنها حققت بنوع من المصل ضد التزوير والتفجير ، وأن تأثيرها انسحب على بعض الشخصيات التي خلقها ماريشو ، على تلك التي تحرص على التنقيب والدراسة المثالية الواعية قبل الإقدام على الزواج أمثال « دورانت » (Dorante) و « سيلفيا » (Silvia) في مسرحية « لعبة الحب والمصادفة » . . .

نقول : أسهمت في صقل موهبة التأمل المتصل ، فلقد كان ماريشو دقيق الملاحظة لا يفوت بصره أو سمعه شيء ، وهو محدثنا في مكان ما عن « عاداته القديمة في ألا يعيش إلا ليسمع ويرى » . . ولم يكن يسجل في نفسه ما يعي تسجيلاً آلياً ، وإنما كان يخضعه لتفكير عميق ، ويجعل منه مادة لحوار صامت بين عقله وعقول الآخرين ، ثم يستخلص منه ما قد يراه معظم الناس طبيعياً حين ينهون إليه ، وإن كان لا يتوصل إلى إدراكه إلا من لم مثل فطنة ماريشو الذي يقول : « إن الإنسان الذي يفكر كثيراً يتعمق ما يعالج من موضوعات ، وهو يتغلغل فيها ويلاحظ أشياء بالغة الدقة يحسها الناس حين يظلمهم عليها، وإن كان لا يفتن إليها في كل زمن من الأزمان سوى نفر قليل » . . . سلوك الناس بالنسبة لماريشو مادة غنية لتجارب الفكر ، والمجتمع أفضل الكتب وأنفع أستاذ في الحياة .

لا يمكن لإنسان يلحظ كل شيء ويتأمله ويحمله إلا أن يكون حساساً . . ولقد كان ماريشو يثير انتباه الآخرين بما رزقه من حساسية مرفهة تصل إلى حد المرض ، حساسية قد تحدث ردود فعل سيئة فيمن حوله بين الحين والحين ، ولكن من المؤكد أنه أول من ينوء بعثها ويشعر بأصدائها في مزاجه وصلاته

« كولومب بولوني » (Colombe-Bologne) التي توفيت بعد عامين فلم يتزوج بعدها و « بكهاها طول حياته » . . وكان قد أنجب منها بنتاً وحيدة هي « كولومب بروسبير » (Colombe-Prospère) (يقع ميلادها في الفترة بين عامي ١٧١٨ و ١٧٢٣) التي اجتذبت حياة الرهبنة (يقال بتشجيع من أبيها) فدخلت الدير في عام ١٧٤٥ كان ماريشو يعاني العوز فأسهم دوق أوليان في نفقات تكريس الفتاة باعانة قدرها مائة وعشرة من الجنيهات . وحياة ماريشو مجردة من الأحداث الكبيرة ، اللهم إذا تذكرنا نكبة إفلاسه واثنين أو ثلاثة من الأحداث الأدبية كزجه بنفسه في معركة القداوى والمحدثين وانتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، كما سئرى بعد قليل . على أن حياة « الكاتب » نجد ما يعوضها عن ضالة هذه الأحداث في شخصية « الإنسان » : يقيناً إن عناصر هذه الشخصية مشوقة ومثيرة للتأمل في كثير من جوانبها .

يروى لنا ماريشو مغامرة حدثت في شبابه وأثرت أعمق التأثير في مواهبه وسلوكه في الحياة : كان يحب فتاة جميلة عاقلة تتميز بالبساطة والرقية . . وتصادف يوماً أن فطن إلى أنه نسي لديها أحد قفازيه ، فعاد إليها . ولشد ما كانت دهشته حين فاجأ « فتاته الساذجة » وهي تنظر في مرآة وتكرر لنفسها العبارات الخداعة التي تعزم استعمالها في اليوم التالي ! . . كانت تبدو وكأنها تحفظ نغماً من أنغام الموسيقى ! . . وكان تصنعها من الاتقان بحيث سرت في جسم الشاب رجفة انتزعت من قلبه فجأة كل حبه . . وعلا وجه الفتاة الاحمرار من المفاجأة والخجل . . وأخذ ماريشو قفازه ، وانحنى أمامها خميئاً وأسارير وجهه تنطق بالاحتقار . . ولم يعد يقابلها منذ ذلك اليوم . . هذه الواقعة من المؤكد أنها أصابت الشاب بخيبة أمل مريرة ، ولكن من العسير علينا — في ضوء ما نعرفه عن مظاهر سلوكه في المجتمع

بالناس . حدث ذات يوم أن اتهم « مارمونتيل » (Marmontel) بأنه يسخر منه فقتلت مدام « جوفران » (Geoffrin) الادعاء إلى هذا الأخير الذى هروا إلى ماريغو يطلب منه لإيضاحاً لما يزعم . . . ورد ماريغو قائلاً : « ماذا ! أنسيت ما حدث فى تلك الأمسية التى كنا فيها عند مدام دى بوكاج » (Mme du Boccage) ؟ لقد كنت جالساً إلى جوار « مدام دى فيومون » (Mme de Villaumont) ، ولم تكفأ أننا الاثنان عن النظر إلى الضحك وأنها تهامسان . يقيناً أنكما كنتما تضحكان على ، ولست أدري لماذا ، ذلك لأنى لم أكن فى ذلك اليوم أكثر إثارة للسخرية منى فى أى وقت آخر ! . . . ولم ينكر « مارمونتيل » الواقعة وإن كان قد قرر أن فى الأمر التباساً : كانت « مدام فيومون » تشاهد ماريغو للمرة الأولى . . . وحين ذكر لها « مارمونتيل » اسمه لم تصدقه ! . . . لأنها كانت تعرف ضابطاً فى الحرس يحمل نفس هذا الاسم ! . . . أما إصرارها على عدم التصديق فقد أمتعه ، وأما إصراره هو على أن الشخص الذى ينظران إليه هو الكاتب ماريغو فقد بدا لها أمراً فكها ! . . . وبعد أن سمع ماريغو هذا الشرح شعر بارتياح ، وأعلن لصاحبه تصديقه ، وطلب إليه أن يعتبر الأمر منتهياً ! . . . وكانت « ماركيزة بومبادور » (Marquise de Pompadour) - صديقة الملك لويس الخامس عشر - تتبرع له سنوياً بألف دينار (ألف écus) ترسلها إليه بطريق غير مباشر على أنها منحة من الملك نفسه ، مراعاة لحساسية الكاتب وحرصاً منها على ألا تشعره بالمن عليه . . . وشاء القدر أن ينكشف الأمر : أنبا « فوازرون » (Voiseron) « دوق شوازيل » (Duchesse de Choiseul) أن صديقه ماريغو حدثه عن سوء حالته المالية ، وعن برمه بالحياة ، وعن عزمه على الانزاعل عن الحياة الباريسية . . . وأرادت الدوقة أن تنقذ ماريغو من الفاقة فتدخلت من أجله لدى الماركيزة . . . إلا أن هذه الأخيرة دهشت ،

وفى تفسيرها لدهشتها أفشت السر ! . . . وحين أدرك ماريغو أن « فوازرون » صار مطلعاً على هذا السر بدأ يشعر نحوه بفتور ، وانغمس فى موجة من الكتابة يقال إنها اختصرت نهاية حياته ! . . . ولم يكن ابتئاس ماريغو فى الواقع يرجع إلى مجرد إفشاء ذلك السر ، وإنما - على الأخص - إلى إدراكه أن « ماركيزة بومبادور » رثت لحاله وأشفقت عليه فى يوم من الأيام ! فلقد كان الرجل عزيز النفس ، شديد الاعتداد بكرامته . . . وكان ذلك يظهر فى أبسط الأمور : ما أكثر المرات التى انسحب فيها من الصالونات التى كان يرتادها ، لأن شخصاً استمع إليه فى شرود أو قاطعه وهو يتكلم ! . . . يقول « جريم » (Grimm) « إن أكثر الكلمات براعة كانت تجرحه وأنه كان يفترض أن الآخرين يعملون على إهائته ، الأمر الذى جعله بائساً » . . . ويقول « سانت بيث » (Sainte-Beuve) إنه كان مصاباً « بالرومازم الأدبى » . . . ويقول « كوليه » (Collé) : « لقد كان مليئاً بالاعتداد بالنفس . . . وما شاهدت أبداً فى أيامنا هذه شخصاً فى مثل حساسيته . . . كان يتحتم لزجاء المديح إليه وتدليله بطريقة متصلة كما لو كان امرأة جميلة ! . . . ربما . . . ولكن ما من شك فى أن الاعتزاز بالنفس يصبح فضيلة كبرى تغذى المواهب إن هو نبغ من شعور بقيمة حقيقية ولم يتجاوز حدوده الطبيعية . . . موقف كهذا مثلاً يشر قطعاً الإعجاب والاحترام : حدث أن مرض ماريغو مرضاً أطالته الفاقة ، وإذا بصديقه « فونتيل » يحمل إليه مائة جنيه من الذهب ليدبر بها أمره . . . ولكن ماريغو يرفضها باعتذار رقيق قائلاً : « إني أقدر صداقتك حتى قدرها وما تقدم إلى من دليل عليها يؤثر فى . . . ولكنى سأرد عليك بالطريقة التى تتحتم على والى تستحقها : أقول لك إني أنظر إلى هذه المائة من الجنيهات كما لو كنت قد قبلتها وانفعت بها ، وأردها إليك مقرونة بعرفانى بالجميل » كرامة

وصراحة أيضاً .. وجب ماريغو للصراحة بصل إلى حد إثابة الصرحاء ! .. يقال إن شحاذاً استجداه وهو بهم بركوب العربية مع «مدام لالمان دى بيز» (Lallemant de Bez) .. ولكن ماريغو نظر إليه فوجده سليم البنية تنضح الحيوية على وجهه فأنبه على كسله الذى يدفعه إلى التسول دون مبرر .. واعترف الشحاذ بأنه كسلان فعلاً .. فدرس ماريغو في يده قطعة من فئة الستة جنيهات ، الأمر الذى أثار دهشة رفيقته .. ولكن ماريغو قال لها : «إني لم أستطع أن أمنع نفسي من مكافأة دليل على الصدق» ! ..

على أن صراحة ماريغو كانت تصمت في الظروف التى تتطلب بلاغة حادة ! .. كان شريفاً في عصر يلجأ الكتاب فيه إلى أخس الوسائل لإشفاء أحقادهم ، ولم يكن بهم بالرد على المهجوم الشخصي لأنه كان يتحدى المذاهب لا الأشخاص .. مؤلفاته جميعاً — ولا سيما الشطر النقدي منها — لا تذكر اسم أحد من أعدائه ، بل ولا اسم فولتير ! .. ولكن ليم نشير إلى فولتير بالذات ؟ .. ذلك لأنه أعنف خصومه : معظم مسرحيات ماريغو تمثلها فرقة الإيطاليين ، وفولتير يمتك الكوميديا الإيطالية كتاباً وممثلين ، ويحتقرها ، فضلاً عن أنه يعتبر أن كوميديات ماريغو مجردة ، ويتصدى لصاحبها علانية : عنيفاً في كتاباته ، وأشد عنفاً في أحاديثه ؛ ويبلغ هذا العنف حد التجريح ، يقول عن مؤلف «لعبة الحب والمصادفة» : «إنه رجل يصرف حياته في وزن بيض الذباب في ميزان من خيوط العنكبوت» ! .. صحيح أن فولتير لم يسلم كلية — كما يقال — من لسان ماريغو الذى قال عنه : «.. هذا الخسيس يزيد على أمثاله برذيلة هي أن لديه بعض الفضائل أحياناً» ! .. ولكن هناك موقفاً — يسجله تاريخ الأدب — يدل على كل حال على ما يتميز به ماريغو من نبل وشرف في الخصومة : في عام ١٧٣٥ (عمر ماريغو ٤٧ سنة) تظهر رسائل فولتير الفلسفية ،

التي تثير أعداءه ويخط البرلمان .. ويحاول أحد الناشئين انتهاز هذه الفرصة للكسب المادى فيقترح على ماريغو تسفيه هذه الرسائل وتفنيدها مقابل مكافأة قدرها خمسمائة جنيه (مبلغ ضخم في ذلك العصر) .. إلا أن ماريغو يرفض هذا العرض السخى لأنه يستنكر أن ينرى لإنسان في لحظة يتحالف فيها كل شيء ضده . ويرقى نبأ العرض إلى أذن فولتير الذى يخشى أن ينتهى الأمر بماريغو إلى قبوله ، ويريد أن يأمن جانب خصمه هذا فيكتب إلى صديق يدعى برجييه (Berger) رسالة يمتدح فيها ماريغو امتداداً طويلاً ، مؤملاً أن يطلع عليها هذا الأخير ، يقول فيها : «... إننى أتألم إذا اضطرت إلى أن أضيف إلى أعدائى رجلاً في مثل خلقه أقدر ما يمتاز به من عقل ونزاهة . إن مؤلفاته تتميز خاصة بطابع فلسفى وإنسانى واستقلالى أسعدنى أن أجده فيه مشاعرى الخاصة ... ! نفاق ودهاء فولتيريان ! .. ويلج الناشر ويضاعف المكافأة .. ويردد ماريغو .. وتزايد مخاوف فولتير فيكتب إلى صديقه «تيريو» (Thieriot) رسالة غريبة يستعطف فيها ماريغو ويطلبه في نفس الوقت : «.. اشكر السيد ماريغو ، إنه يعد ضدى كتاباً ضخماً سيدر عليه ألفاً من الفرنكات ؛ إنى أصنع ثراء أعدائى» ! (٤ مارس ١٧٣٦) .. وبعد يومين رسالة أخرى تكاد تنطق باليأس وإن تميزت هي الأخرى بطابع الاستعطاف والعنف معاً : «.. إنى لم أطعن السيد ماريغو ولم أرد أبداً أن أطعنه ، فأنا لا أعرفه قط ، ولا أقرأ أبداً إنتاجه . إنه إن كتب ضدى كتاباً فلن يكون ذلك بوحى من الرغبة في الثأر — وإلا لكان قد نشره من قبل — وإنما بدافع من المنفعة ، ذلك لأن المكتبة التي عرضت عليه في الماضي خمسمائة من الفرنكات تعرض عليه الآن ألفاً من الفرنكات» .. ثم يستحيل غضبه — كعادته — إلى سباب فينتع ماريغو «بالباس» ! .. المهم أن ماريغو رسخ في موقفه الشريف إذ رفض نهائياً عرض الناشر

الانتهازي ، بالرغم من الشظف الذي كان يعيش فيه ، وبالرغم من أن رسائل فولتير الفلسفية كانت تتمتع حرمة عقائده الدينية : فصحيح أنه لم يكن تقياً بعمق ، ولكنه كان على الأقل مؤمناً إيماناً صادقاً في تلك البيئة الملحدة التي كان يسيطر على جوها الموسويون (كتاب الانسكلوبيديا) ، وهو القائل : « إن الدين موثل النفس ، وملاذ الفيلسوف في بعض الأحيان ؛ علينا ألا نسلب النوع الإنساني المسكين هذه السلوى التي منحتها إياها العناية الإلهية » .

وبالرغم من أن ماريغو انحدر من بيئة ترخر برجال المال ، ومن أنه عرف الكثيرين منهم عن طريق أبيه فقد كان يحترم المال ويشعر إزاء أصحابه بازدراء يبرز في فقرات كثيرة من إنتاجه . ولعل شعوره هذا من العوامل التي قوت نزوعه الطبيعي إلى الكسل . هل لهذا الكسل محاسن ؟ ! إن ماريغو بفلسفه بعد أن ضاعت ثروته إثر استجابته لإغواء بعض المغامرين : يقول في رسالة إلى صديق له : « نعم يا صديقي العزيز إنني كسلان ، وسعيد بهذه النعمة بالرغم من أن الثروة لم توفق في أن تسلبني إياها » . كان هؤلاء المغامرون قد أراحوا انزعاجه من كسله بأن حضوه على استغلال ثروته بالطريقة التي سنعرض لها بعد حين ، والتي أدت إلى إفلاسه ؛ وهو يرى - في رسالته - لو أنه أبقى على كسله لما حلت به الكارثة ! ..

هناك نوعان من البؤس : بؤس ثرثار يعرض نفسه في سوق الشفقة ، وبؤس كتوم وقور يحاول أن يتوارى ، ويتوق إلى أن تظن إليه بعض النفوس النبيلة دون أن يبذل هو شيئاً من حياته ، وهذا النوع أنقل من الآخر عبثاً وأجدد منه بالرعاية .. ولقد قلنا إن ماريغو كان مرهف الحساسية من ناحية ، مزرباً بالمال وبمن يحبونه من ناحية أخرى ؛ من هنا نجده كرمياً إلى حد السخاء ، محسناً إلى حد الإسراف ! ولكن هل يمكن أن يكون في الإحسان إسراف مهما كثر ؟ : يروى تاريخ الأدب

أن ماريغو كان يصرف نصف دخله في مساعدة ذوي الحاجة ممن يتوون بأعباء الديون دون أن يفرطوا في كرامتهم ، ويرى « جان جيروودو » أن الهبات التي كان الكاتب الكوميدي يوزعها هنا وهناك كانت تبلغ ثلاثة أرباع دخله لا نصفه ، ولا شيء من ذلك يستبعد ؛ فبالرغم من أنانية البيئة التي عاش فيها ماريغو نجده يقول على لسان إحدى شخصيات مسرحيته « لعبة الحب والمصادفة » : « ... إذهب ، ففى هذه الدنيا ينبغي أن يفرط الإنسان في الطيبة ليكون طيباً بالقدر الكافي » مثل هذه الشخصية الحساسة الشريفة المترفة لا بد أن تكون أيضاً غيرة على استئلاها الفكرى ، متعالية على أساليب التزلف والمداهنة ، لتستمع إلى « دالمبر » (D'Alembert) الذي لم يكن مع ذلك أرق النقاد حكماً على ماريغو : « ماريغو لم يكن يعترف بأى نوع من أنواع البشر ، ولا بأى شعب من الشعوب ، ولا بأى عصر من العصور ، ولا بأى أستاذ من الأساتذة ، ولا بأى نموذج من النماذج ، ولا بأى بطل من الأبطال ... » ثم تستمع إلى ما هو بمثابة تفسير لهذا على لسان الكاتب نفسه : « يتحتم على الإنسان لكي يكون طيباً ألا يكتب ما يلائم ذوق هذا الشخص أو ذاك ، وألا يصب نفسه في قالب شخص آخر من حيث شكل أفكاره ، وأن يشابه - على العكس - نفسه مشابهة أمينة ، وألا يغير الأفكار - مجراها وخصائصها - التي هيأته لها الطبيعة » .. حتى حين افتقر ماريغو : ظل صديق الاستقلال في زمن انتصر فيه الثراء وكانت ظروف المجتمع الفرنسي توجب على الناس محاولة إرضاء ذوي الجاه . علم ذات مرة أن صديقاً له سيسافر إلى Compiègne ليصبح أحد الأمراء فاستنكر الأمر وعلق عليه : « أما أنا فلن أنحرك ، إنني سعيد إذ لا أنتمى إلا إلى نفسي » .. صحيح أنه أهدي اثنتين من مسرحياته إلى شخصيتين بارزتين ، ولكن من المؤكد أنه ندم على ذلك فيما بعد ، ولعل ما سبقوله لنا

ما يتوقع من أحد رجال الدين في عصر كان فيه هؤلاء يتصدون للكوميديا .

• • •

قلنا إن ماريغو كان يعتبر أن المجتمع خير أستاذ في الحياة ؛ لنقل الآن إن الصالونات الأدبية في عصره كانت تقدم أجدى دروس هذا الأستاذ ؛ ولقد أخذ ماريغو يشاها منذ عام ١٧٢٠ حتى مماته . كان ضيفاً مكرماً - وأحياناً مدللاً - لدى «ماركيزة لامبير» (Marquise de Lambert) و «ماركيزة طانسان» (Marquise de Tencin) . . . الخ وقد أسهمت تلك الأوساط في تطوره ونضجه ، وإن كان لم يحس فيها بوخز الحاجة الذي كثيراً ما يدفع أقلام الكتاب الموهوبين في سن مبكرة . لم يتعجل إذن في الكتابة . وإذا كان قد أنتج - وهو في الثمانية عشرة من عمره - مسرحية بالشعر من فصل واحد هي «الأب الخلد العادل» ، وإذا كان قد أتم صياغتها في ثمانية أيام فقد كان ذلك من قبيل التحدى . سمع يوماً من يقول إن كتابة كوميديا جيدة أمر عسير ، فرد بأن ذلك على العكس أمر يسر . . . وراهن . . . وكسب الرهان ! . . ولم تكن هذه الكوميديا جيدة فعلاً ، ومع ذلك فقد مثلت في أحد الصالونات التي يرتادها ، ثم نشرها بعد ذلك بعدة أعوام في «ليموج» قائلا إنه لا يريد أن يخسر علانية الرهان الذي كسبه سرا ! . . وكيفما كان الأمر فقد برز ماريغو في تلك الصالونات التي كان يتألق فيها كتاب مثل «فونتيل» و «لاموت» (La Motte) . لنشر الآن بالقدر الذي يسمح به المقام إلى تلك الأحداث الضخمة القلائل التي ميزت حياة ماريغو : من هذه الأحداث زجه بنفسه (١٧١٦) في معركة القدامى والمحدثين . وهذه المعركة قديمة ترجع إلى القرن السابع عشر حيث تزعم «بيرو» (Perrault) فريق المناصرين للمحدثين . وقد آلت هذه الزعامة في

الآن صدى لهذا الندم : «حين أفتح كتاباً وأقرأ في صدره اسم شخص فاضل أشعر بالارتياح : ولكني أفتح كتاباً آخر . . إنه موجه إلى شخص جدير بالإعجاب . . وأفتح مائة ، وأفتح ألفاً ؛ كلها مهداة إلى معجزات في مجال الفضائل والجدارة ! . . أين توجد إذن جميع هذه المعجزات ؟ أين هي ؟ كيف نفسر الأمر التالي : الأشخاص الحقيون فعلاً بالمديح نادرون للغاية في حين أن رسائل الإهداء عادية إلى حد كبير» . . !

ولو أن ماريغو كان متملقاً لبرع في اجتذاب عطف ذوى النفوذ ورعايتهم ، ذلك لأنه كان بليفاً ومحدثاً بليفاً فضلاً عن طرافة تعابيره التي أوحى إلى صديقه «فونتيل» بهذا الحكم : «ينبغي - في التحدث مع ماريغو - تجنب العبارات الفريدة ، أو العدول عن الحديث معه» . . . وكان يحسن الانصات ويتجنب الشرود . . أما عن حديثه هو مع الآخرين فكان يتبع فيه طريقة سقراط وبحيث يقودهم إلى التوصل بأنفسهم إلى الردود السليمة . . وشهرته كمحدث تمتع تقترن بشهرته كقارئ شيق لمؤلفاته في الصالونات الأدبية ؛ والسري في هذا هو أن كتاباته تشبه أحاديثه : يقول عنها «دالمير» : «إنه حية ، سريعة ، مبتكرة ، مليئة بالأفكار الثيرة . . .» .

ولعل أفضل ما نختم به هذا الجزء من بحثنا عن مقومات شخصية ماريغو هو هذه العبارة - غير الجامعة مع ذلك - التي وردت في الخطاب الذي استقبله به في الأكاديمية الفرنسية (٤ فبراير ١٧٤٣) كبير أساقفة «سانس» (Sens) «لانجيه» دى جيرجي» (Languet de Gergy) : «إنك لا تدين باختيارنا لك إلى كتاباتك بقدر ما تدين إلى تقديرنا لشيمك وقلبك . الطيب ، ورقة معشرك ، وإن استطعت القول إلى دماثة خلقك» : كلام رقيق ولكنه غير مانع أيضاً ، ومع ذلك فهو - بما فيه من تحفظ بارع - أقصى

النهاية (في القرن الثامن عشر) إلى «فوننيسل» ،
و «لاموت»^(١) ، وإذا كان ماريغو قد انحاز إلى جانبهما
فليس فحسب بدافع من أواصر الصداقة التي تربط
بينهما وبينه ، ولكن أيضاً لجعله باللغة اليونانية ولضخالة
درايته باللغة اللاتينية ، الأمر الذي يجعل التراث القديم
مستغنياً عليه إلى حد كبير . المهم أنه تبني آراء صديقيه
وانبرى مدافعاً عنها . في رأيه إذن أن العالم في تقدم مطرد
وأن لكل عصر عبقريته الذين لا يقلون قدراً عن
الباقره القدامى ، يقول عن تقدم الفكر : « إن نمو
الأفكار يتتابع تنابهاً حتمياً مع مر الزمن ، وإن تتابع
هذا النمو لا يتوقف أبداً ما وجد بشر يتعاقبون
وأحداث تعن لهم . . . » . وكتب « الإلياذة المقنعة »
(Iliade Travesti) التي أخفقت إخفاقاً ذريعاً ، وأثارت
حفيظة « الهومريين » ، وقطعت كل صلة بين الكاتب
وبين التراث القديم .. إنها خطأ شنيع ارتكبه ماريغو !
وحدث آخر : كان ماريغو قد ورث عن أبيه
ثروة لا بأس بها أتاحت له في البداية أن يكتب كهوا
لا سيما أنه كان نزيهاً وقنعاً وكما قلنا غيوراً على
استقلاله . وكان يرفض دائماً عروض رجال المال - وكان
يعرف كثيرين منهم أمثال « هلفتيوس » (Helvétius)
و « لالمان » (Lallemand) - الذين كانوا يحاولون
انزاعه من كسله محضه حصاً ملحاً على تنمية ثروته .
إلا أن ضغط هؤلاء المغامرین عليه أدى في النهاية إلى
تحطم مقاومته فانصاع إلى توجيههم . وقد صادف ذلك
أوج « نظام » المغامر المالي « لو » (Law)^(٢) ، الأمر

(١) عن بداية معركة القدامى والمحدثين في القرن السابع عشر :
ارجع إلى « تراث الإنسانية » ، المجلد الأول ، العدد الثالث
(مارس ١٩٦٣) : « فن الشعر ليوالو » بقلم الدكتور علي درويش .
(٢) هو (John de Lauriston) اسكوتلندي الأصل
(١٦٧١ - ١٧٢٩) - أتى إلى فرنسا في عام ١٧٠٨ - سيج له
دوق أوليان بإنشاء مصرف عام في باريس (١٧١٦) - اخترع
نظام العملة الورقية وكان يظن أن القيمة الاقتصادية لبلد من البلاد
تناسب تناسباً طردياً مع قيمة هذه العملة - دخل في مغامرات عديدة

الذي أغرى ماريغو وأدى إلى إفلاسه إفلاساً كاملاً بعد
أن كان قد ضاعف ثروته بالفعل . . . إلا أنه أذعن
للكارثة بنفس راضية وإن كان قد أسف على الكسل
الذي انزع منه انزعاً دون أن يضمر أية ضغينة لمن
أفقدوه ثروته ، كتب إلى صديق له يقول : « آه ! أيها
الكسل المقدس ! . . . يا صديقي إن الركون إلى الراحة
لا يزيدك ثراء ، ولكنه لا يزيدك فقراً . . . به تحتفظ
بما لا تضاعفه » .

وأهم تلك الأحداث التي أشرنا إليها هو من غير
شك انتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية التي استقبلته
- مصادفة غريبة ! - في ذكرى ميلاده الرابعة
والخمسین (٤ فبراير ١٧٤٢) . كان فولتير أخطر
منافس له وقد لجأ إلى شتى الوسائل للتغلب على
خصمه ولم يتورع عن أن يرسل عشيقته ماركيزة
« شاتليه » (Marquise de Châtelet) إلى « دوق
ريشيليو » (Duc de Richelieu) - عشيقها السابق -
لتلتمس تأييده وتدعيمه . . أما ماريغو فقد تدخلت من
أجله - لدى دوق ريشيليو كذلك - « ماركيزه
طانسان » ، وبالرغم من أن فولتير كانت تربطه بدوق
ريشيليو صداقة قوية متقطعة فقد نجحت مساعي
« ماركيزة طانسان » التي كانت تبعث إلى الدوق بالرسالة
تلو الأخرى ملتزمة بالحق تأييد ماريغو ، تقول في
إحداها : « . . . إنك إن أنجحت فولتير في انتخاب
الأكاديمية فسيقول الناس إنه أفسدك (تقصّد بالحاده) »
وحل يوم الاقتراع ، وحضر الجلسة اثنان وعشرون
عضواً انتخبوا ماريغو بالإجماع . . ما أكثر العقبات
التي ذللها ماركيزة « طانسان » من أجل تحقيق هذا

من بينها إنشاء « شركة الهند الدائمة » وكان في كل مرة يصدر أسهما
فلهم ثروات السج - وفق في إغراء حكام فرنسا بأن تعهد بدفع دين
الدولة فبين مراقباً عاماً للمالية (١٧٢٠) - أدت مضارباته إلى تفنيم
وهبوط قيمته وبالتالي إلى كوارث لا حصر لها - فر إلى بلجيكا ثم
انتقل إلى الدانمرك فأنجلترا ، وانتهى به المطاف إلى الهندية حيث توفي
في عام ١٧٢٩ - الغريب أنه ظل حتى النهاية يؤمن بوجاهة نظامه .

النصر ! ، لقد كُتبت بعد ذلك إلى دوق ريشيليو تقول : « إن المتاعب التي سببتها لي هذه المسألة جعلتني أعاهد نفسي وأصدقائي ألا أ تدخل من أجل أى إنسان بعد الآن » . . .

إلا أن فوز ماريغو قوبل باستياء من الجمهور الذي أخذ يسخر منه ومن الأكاديمية في مقطوعات هجائية لاذعة . وهذه الواقعة تَجَرَّنَا منطقياً إلى الكلام عن افتقار ماريغو إلى إنصاف معاصريه .

ماريغو من تلك الأسرة من الكتاب الذين يتمتعون بمواهب فذة ولا يحظون مع ذلك بين معاصريهم إلا على شهرة غامضة ، ويشيرون بعد وفاتهم بزم طويل أحكاماً متناقضة . . . لقد جاء في النصف الثاني من القرن الثامن عشر جيل ينظر شذراً إلى الشيوخ ويتهكم بعلم الجدية . . ومع أمثال « دالمير » ، و « ديدرو » (Diderot) و « بوفون » (Buffon)

هبت نسمة قوية من الفلسفة عصفت بتلك الزهور التي كانت قد زينت بداية العصر . . ترجمة حياة ماريغو الوحيدة الموضوعية والصائبة في مجموعها هي التي كتبها « الأب دى لا بورت » (L'abbé de la Porte) ، وقد نشرها قبل وفاة الكاتب بأربعة أعوام (١٧٥٩) ، لأنها مصدر هام وأمين . . أما « دالمير » فيكيل اللوم أكثر مما يزوجى المديح ، وهو يستميج الأكاديمية العذر في إشغالها فترة طويلة بكاتب « ضئيل الأهمية » . .

وأما « كولييه » (Collé) فيلطف مدحه النافه بتحفظ شديد ، ويعدد « العيوب » ثم يقول إن « ماريغو كاتب جدير بالتقدير » . . . وأما « لاهارب » (La Harpe) فيزعم أنه كثيراً ما لاحظ أن « مسرحيات ماريغو تثير الابتسام ولكن أيضاً الشاوب » . . ولا يتذوق « جريم » (Grimm) النوع المبتكر الذي خلقه

ماريغو فيصدر عليه هذا الحكم الذي يزعزع رفاته : « لقد كان له بيننا مصدر امرأة جميلة ، ولا شيء أكثر من ذلك ، أى ربيع متألق ، وخريف ، وشتاء شاق

كثيب . إن النسمة القوية التي هبت من الفلسفة قلبت منذ خمسة عشر عاماً جميع تلك الشهرة التي كانت تعتمد على أعواد من الغاب » ! (فبراير عام ١٧٦٣ - بعد وفاة ماريغو بأحد عشر يوماً) . . . سئى أن يجد ماريغو لا يعتمد على عود من الغاب وإنما على عمد من حديد : ويدنو ماريغو من منيته ؛ إنه الآن في الخامسة والسبعين من عمره . . وينكمش في عزلة كثيفة تضاعف الفاقة تعاسها . . إلا أن قلبه عامر بالإيمان منذ شبابه وهو يستمد منه الإذعان والسلوى . . إنه يكرس أيامه الأخيرة للتعبد والقراءات الدينية . . . وبعد مرض طويل يلفظ نفسه الأخير في الثاني عشر من فبراير عام ١٧٦٣ ، بعد ذكرى ميلاده بأسبوع واحد ، بشارع ريشيليو ، على مقربة من المسرح الفرنسي ، في بيت « مدموازيل دى سان جان » (Mlle de Saint-Jean) التي كانت قد آوته لتخفف عليه عبء السنين ووطأة العوز . . حتى هذه الصلة الإنسانية البريئة لم تسلم من ألسنة مسمومة كلسان « كولييه » . . .

وتعلن بعض الصحف نياً وفاته باقتضاب شديد ، وتخصص له أخرى رثاء قصيراً . . أما صحيفة « ميركور » فلا تشير إلى هذا النبأ من قريب أو بعيد بالرغم من أنه كان قد نشر فيها مقالات عديدة ؛ ولم تصحح موقفها لإزائه إلا بعد قرابة عام ونصف حين ظهرت فيها في يونيو من العام التالي « رسالة عن ماريغو » بقلم « دى لا بورت » (de la Porte) .

ماذا بقى من الرجل ؟ لا شيء ، حتى رفاته . . . لا قبر له منذ أزيلت المقبرة التي كان يرقد في ثراها . . أما ما خلفه الكاتب فهو إنتاج مسرحى ذو طابع عالمي يكفل له الخلود .

• • •

كتب ماريغو يقول : « إنى أفضل أن أجلس بتواضع على آخر مقعد من مقاعد الفئة الضئيلة التي تضم

هى التى دلته على الطريق . . والحقيقة أن الذى دلته على الطريق هو ملهاته « ارلكان هذبه الحب » (Arlequin poli par l'amour) ، إذ أنها مثلت قبل الأخرى بشهرين ، ونجحت فى حين أن الأخرى أخفقت : مثلت الملهة فى الفرقة الإيطالية (١٧ أكتوبر عام ١٧٢٠) ، ومثلت المأساة فى الفرقة الفرنسية (١٦ ديسمبر عام ١٧٢٠) . . لماذا كتب ماريغو مسرحية « أنيبال » ؟ . . لأن النوع التراجيدى كان لا يزال يعتبر أرقى من الكوميديا ، الأمر الذى كان يدفع الكتاب المبتدئين إلى اختبار إمكاناتهم فيه بوصفه نوعاً يكفل سريعاً الشهرة ؛ من هنا نجد أن القرن الثامن عشر أزخر العصور بالتراجيديات التى ألفت فيه . وإذا كانت « أنيبال » قد أخفقت ، أو على الأصح لم تصب إلا نجاحاً هزيباً فالعجيب أنها نجحت حين أعيد تمثيلها فى عام ١٧٤٧ ، أى بعد أن احتل ماريغو مقعده فى الأكاديمية الفرنسية بعدة سنوات !

ولنتاج ماريغو يشمل اثنتين وثلاثين مسرحية ، وقصتين ، وثلاث صحف أصدرها الواحدة تلو إختاف الأخرى أو نجاحها المزيل .

أما الكوميديات فأولها « الحب والحقيقة » التى أشرنا إليها ، وآخرها « الممثلون ذوى النية الحسنة » (Les Acteurs de bonne foi) التى ترجع إلى عام ١٧٥٥ . ويمكن تقسيم مسرحيات ماريغو إلى أربع فئات :

- ١ - مسرحيات عن مفاجآت الحب ، وأشهرها :
- « الثقلب المزدوج »
(La Double Inconstance)
- « مفاجأة الحب »
(La Surprise de l'Amour)
- « مفاجأة الحب الثانية »
(La Seconde Surprise de l'Amour)
- « النهاية غير المتوقعة »
(Le Dénouement imprévu)

الكتاب المبتكرين على أن احتل بزهو مكاناً فى أول صف من صفوف القلدين فى الأدب ، فإذا كانت حال الكوميديا على أيدي هؤلاء قبل أن يحتل هو مكانه بين الكتاب المبتكرين ، وفى أول صف من صفوفهم ؟ منذ وفاة موليير وذكره تسيطر على الكوميديا ، ونظرياته تبهر الكتاب وتدفعهم إلى الظن إنه استنفد الموضوعات الكوميدية الكبرى ، وأن لا مجال بعده للتجديد ، فعمدوا إلى التقليد المسف ، ولم ينتجوا سوى « الفارس » (farce) ومسرحيات فاترة لا تصور الحياة . وهكذا أصبحت كوميديا الأخلاق بهقم شديد لا سباً أن تمثل فرقة الكوميدي فرانسيز كانوا يحافظون ، الأمر الذى دفعهم إلى تشجيع الكتاب على تقليد موليير . صحيح أن « لوساج » كتب مسرحية جيدة (توركاريه Turcaret) مثلها فرقة « الكوميدي فرانسيز » ، إلا أنه تباعد بعد ذلك عن هذه الفرقة موثراً الكتابة لمسرح الأسواق . . وصحيح أن « رينيار » لم يكن كاتباً رديئاً ، ولكنه لم يرق إلى مرتبة موليير من حيث عمق الملاحظة والعثور على أفكار خلاقة . وهكذا اضمحل حال الكوميديا وصار التصوير فيها منصعباً على عيوب لا على رذائل . . . ومع ماريغو دخل هذا الفن المسرحى فى طور جديد كما سنرى .

(٢)

استهل ماريغو إنتاجه للمسرح - وهو فى الثانية والثلاثين من عمره - بملهة اسمها « الحب والحقيقة » (L'Amour et la Vérité) ، وهى من ثلاثة فصول بالثر ، وقد مثلتها فرقة الإيطاليين فى ٣ مارس عام ١٧٢٠ . وقد فقدت هذه المسرحية ، ولكن من المعروف أنها لم تصب أى نجاح ، وأن ماريغو ثار من نفسه بكياسة لهذا الإخفاق حين قال : « إن المسرحية أضجرتنى أكثر من غيرى لأنى كاتبها » ! . . . وهناك خطأ شائع مؤداه أن تراجيديته « أنيبال » Annibal

يدعى «كليمال» .. ثم تقابل «كونت فالفيل» الذى كان من المؤكد أنه سيتزوجها لولا خيانة خطيبها وانخرطها فى سلك الرهينة .

٢- «القروى حديث الثراء» (Le Paysan parvenu) : وهى قصة فلاح يغادر قريته فى الثامنة عشرة من عمره إلى باريس بحثاً عن الثروة .. وتدفعه وسامته إلى اللخول فى مغامرات عاطفية متعددة .. ويسم له الحظ .. ثم يعود إلى قريته بعد أن يكون قد أراضى طموحه ، ليصبح موثلاً مواطنيه فى مسقط رأسه .

وهاتان القصتان لم يكمل ماريغو كتابتهما ، لأنه كان متعسفاً إزاء نفسه ، ولأنه لم يكن يبدأ إنتاجه القصصى بخطط محددة ، الأمر الذى كان يجبره على التوقف عن الكتابة حين يجد نفسه فى مأزق ! ... على أنه سمح «لدام ريكوبوني» (Riccoboni) باتمام كتابة «حياة ماريان» .. إنها أجمل القصتين ، وهى لا تزال تقرأ بلذة .

الصحف

كانت صحيفة «نوفو ميركور» (Nouveau Mercure) بمثابة المركز الرئيسى لحزب المناصرين للمحدثين ، وفى أغسطس عام ١٧١٧ بدأ ماريغو ينشر فيها مقالات متنوعة تتناول ظروف المجتمع ، وتدند بأفات العصر ، وتحلل بعمق أدق أسرار القلب النسائي . وقد صادفت هذه المقالات - بفضل طابعها المبتكر - نجاحاً كبيراً دفع القراء إلى التساؤل عن اسم كاتبها .. وأرادت الصحيفة أن ترضى فضولهم فقالت إنه «تيوفراست جليد» (Un Nouveau Théophraste) ... وبالرغم من مجد هذا الكاتب اليونانى القديم الذى كان «لابروير» (La Bruyère) - صاحب كتاب «نماذج بشرية» Les Caractères - يفخر بأنه سار على نهجه ، فقد ثار ماريغو ورد على الصحيفة

- «المفاجأة» (La Surprise)
- وبالطبع : «لعبة الحب والمصادفة»
(Le Jeu de l'Amour et du Hasard)

٢- مسرحيات تقليدية ، وهى نوعان :

(أ) كوميديا أخلاق ، وأشهرها :

- «مدرسة الأمهات» (L'Ecole des Mères)

- «التجربة» (L'Epreuve)

- «الزوجة المخلصة» (La Femme fidèle)

(ب). كوميديا عادات ، وأشهرها :

- «التابعة الزائفة» (La Fausse Suivante)

- «القروية» (La Provinciale)

٣- مسرحيات أسطورية أو «رمزية» ، وأشهرها :

- «الحب والحقيقة»

(L'Amour et la Vérité)

- «انتصار بلوتوس»

(Le Triomphe de Plutus)

- «ارلكان هذبه الحب»

(Arlequin poli par l'Amour)

٤- مسرحيات اجتماعية ، وهى :

- «جزيرة العبيد» (L'Ile des Esclaves)

- «جزيرة الصواب» (L'Ile de la Raison)

- «المستعمرة» (La Colonie)

القصتان

١- «حياة ماريان» (La vie de Marienne) :

وهى قصة فتاة كانت بصحبة والديها حين انقلبت بهم العربة فراحا ضحية الحادث .. وتصبح هذه الفتاة وحيدة ، وينتشلها قس يعهد إلى أخته بتربيتها .. ثم تصبح وحيدة من جديد وهى فى الخامسة عشرة من عمرها .. وتجد عملاً .. وتتعرض لمغامرات منافق

محتجاً ومؤكداً أنه لا يقلد أحداً . . . ومنذ ذلك الوقت بدأ ينشر مقالاته باسمه .

وحين حلت به الكارثة المالية - عام ١٧٢٢ - التي أشرنا إليها منذ حين ، دفعه النجاح الذي كانت قد أحرزته تلك المقالات إلى استئناف كتابتها ، ومضاعفة إنتاجه منها ، ونشرها في صحيفة أسبوعية سماها « المشاهد الفرنسي » (Le spectateur français) . وهذه الصحيفة تشبه صحيفة « اديسون » (Addison) الإنجليزية - Spectator - من حيث وسائلها وهدفها الأخلاقي ، وكان ماريغو محررها بمفرده . إلا أن ظهورها كان متقطعاً . . . وبعد أن اختفت خلال عدة أعوام أنشأ ماريغو في عام ١٧٢٨ صحيفة أخرى أطلق عليها « الفيلسوف المعوز » (L'Indigent philosophe) التي بليت بنفس المصير . . . ثم أنشأ في عام ١٧٣٤ « مكتب الفيلسوف » (Le Cabinet du philosophe) التي لم تكن أسعد حالا من سابقتها . . . على أن إخفاق هذه الصحف المتتابعة لا يدل على أنها كانت تافهة ، بل إنها تدل - على العكس - على عمق ماريغو وجديته وحرصه على إصلاح كثير من جوانب المجتمع ، ومعالجة كثير من عيوب البشر . . . وإذا كان ماريغو معروفاً بإنتاجه الملهوي ، فهو لا يزال مجهولاً إلى حد كبير كناقد وكأخلاق ، وفي رأينا أن صفحته الثلاث تزخر بمادة دسمة صالحة لإعداد رسالتين قيمتين تجلوان هذين الجانبين الغامضين .

(٣)

هناك كتاب ومفكرون غزيرو الإنتاج ولكن الواحد منهم لم يؤثر في تراث الإنسانية إلا بكتاب واحد من مجموعة مؤلفاته ؛ وماريغو ليس من هؤلاء . . . لا لأن إنتاجه جيد كله ، ولكن لأنه خالق نوع جديد من الكوميديا له مقومات ثابتة لا تشذ عنها واحدة من مسرحياته العديدة باستثناء كوميدياته الاجتماعية وهي

تعمد على بعض أصابع يد واحدة : الكلام إذن عن « لعبة الحب والمصادقة » بحىء مبتوراً إذا لم يقترب بتحليل لفن ماريغو بعناصره المختلفة التي تبرز في شتى مسرحياته . . . ونحن حين نفرغ من وضع هذا الفن في الميزان سنكون - في الوقت ذاته - قد أقمنا تقييمنا «لعبة الحب والمصادقة» . أما الآن فما علينا إلا أن نتوقف عند هذه المسرحية وقفة تعرفنا بها وبالمكانة التي اكتسبتها على مر الأيام .

« لعبة الحب والمصادقة »^(١) كوميديا بالنثر من ثلاثة فصول قدمها للمرة الأولى الممثلون الإيطاليون في الثالث والعشرين من يناير عام ١٧٣٠ ، بباريس . شخصياتها شريف عجوز اسمه « أرجون » (Orgon) وابنه « ماريو » (Mario) ، وابنته « سيلفيا » (Silvia) ، وحب هذه الأخيرة « دورانت » (Dorante) وخادمتها « ليزيت » (Lisette) وخادم « دورانت » ويدعى « أرلكان » (Arlequin) وتابع لا تذكر المسرحية اسمه .

وتقع أحداث هذه المسرحية في بيت « أرجون » بباريس .

وموضوع المسرحية سهل لا تعقيد فيه ككل كوميديات ماريغو كما سنرى حين نعرض للحديث عن فنه : يلتقي « أرجون » في رحلته الأخيرة بصديق قديم ، ويتفقان على أن تزوج « سيلفيا » ابن هذا الأخير « دورانت » . . . ولما كان « أرجون » لم ير « دورانت » فقد اشترط مع صديقه على ألا يتم هذا الزواج إلا إذا أعجب الشاب والفتاة كلاهما بالآخر . . . ويعرض « أرجون » الأمر على ابنته راجياً إياها ألا تتجامله بموافقة سريعة عيماً . . . إلا أن « سيلفيا » تبدو نافرة من فكرة الزواج لأن لها صديقة يسمى زوجها معاملتها ، ولأنها سمعت عن وسامة « دورانت » وفي رأيها أن هذه

(١) هذه المسرحية نشرت في سلسلة « روائع المسرح العالمي » (الكتاب ١٣) : ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم ، ومراجعة الدكتور محمد محمد القصاص ، وتقديم الدكتور محمد مندور . . . وهذه الترجمة تعطينا بالطبع من تليل بحثنا باستشادات من المسرحية .

الوسامة نعمة تهدد الحياة الزوجية .. ومع ذلك فطراً على ذهنها فكرة لا يلبث والدها أن يطرب لها : أن تدرس « دورانت » دون أن يظن إلى شخصيتها .. ويتفق الأب وابنته وخادمتها على وسيلة هذه الدراسة : حين يقبل « دورانت » اليوم ستستقبله الفتاتان متكررتين كل منهما في ثياب الأخرى ! .. إلا أن هناك سرّاً يخفيه « أرجون » على ابنته : مصادفة غريبة ! : والد « دورانت » يبعث إليه برسالة ينبئ فيها أن ابنه سيأتي لزيارة خطيبته « سيلفيا » متكرراً ! .. ويطلع « أرجون » على هذا السر ابنه « ماريو » الذي كان قد عرف السر الآخر كذلك . إنه يجد في هذه الظروف مغامرة ستمتعه .. ثم يصل « دورانت » ويقدم نفسه على أنه خادم « دورانت » ! ، إن اسمه « بورجينيون » (Bourguignon) ! وينسحب « أرجون » و « ماريو » ، ويدور بين « سيلفيا » و « دورانت » - وكلاهما في زى الخدم - حديث طويل مليء بالغزل من جانب الشاب وتصنع الصد من جانب الفتاة التي تحاول كبت إعجابها .. وتحاول أن تبتزع من الخادم المزعوم معلومات عن سيده المزعوم كذلك ، وفي محاولتها هذه يزل لسانها فتقول ما يكشف ضمناً عن تقديرها لمخلصها المتنكر ، مثلاً : « وأتمنى بأن تتكرم بأن تخبرني سرّاً عن حقيقته . إن حرصك على البقاء معه يعطيني فكرة طيبة عنه . لا بد أن له مزايا كبيرة ، ما دمت ترضى بخمته »^(١) .. وتذكر « سيلفيا » (المتنكرة في زى خادمتها « ليزيت ») أنها لم تصعب من حديث « دورانت » ، وتجد من سخرية القدر أن تتجواب مع هذا « الخادم » ، ولكنها تأخذ نفسها بالحزم وتهم بمغادرة المكان ريثما يأتي « سيده » (ارلكان خام دورانت) ! ولكن « الخادم » يستوقفها ؛ لقد وصل « سيده » ! .. ويدور بين ثلاثهم حديث بشير عجب « سيلفيا » التي تقول في

(١) استشهداؤنا من ترجمة الدكتور عمود محمد قاسم المشار إليها في الحاشية السابقة .

نهايته لنفسها « ما أغرب الأقدار ، كل من هذين الرجلين ليس في موضعه » ! .. وحين تنسحب « سيلفيا » يلوم « دورانت » خادمه « ارلكان » على غبائه وطريقته الحمقاء في الكلام ..

وتنفرد « ليزيت » بسيدها « أرجون » وتعتبر له عن محنة تخشى مغبتها : إن « خطيبها » سيدتها هي لا تعرف أنه الخادم في الواقع (يلاحقها هي ، وهي تحس بأنها تتغلغل سريعاً في قلبه .. وتتوسل إلى والد الفتاة أن يضع حداً لهذا الأمر قبل أن يسبق السيف العزل ! .. إلا أن « أرجون » يبدى اغتيابه بما يحدث ، ويدفعها بحماس إلى الاستمرار في غزو قلب « دورانت » (المزعوم) ، مؤكداً أن لديه من الأسباب ما يحمله على تشجيع الاستمرار في التنكر .. ولكنه يسألها عن انطباعات « سيلفيا » فتجيب بأن سيدتها تبدو غير راضية عن « خطيبها » (الزائف) وأن من المتوقع أن تصده صداً نهائياً .. ويسأل كذلك عن مسلك الخادم (أي دورانت الحقيقي) فتقول له « ليزيت » إنه شخص غريب الأطوار ، وأنه يتهدد وهو ينظر إلى سيلفيا ، وأن وجه سيلفيا يحمر من ذلك خجلاً ، فيدرك الرجل أن بينهما بداية حب متبادل ، ويحاول تغذيته : إنه يقول للخادمة : « على أية حال إذا تكلمت معها فقول لها إنك تشكين في أن هذا الخادم يصرف نظرها عن سيده .. فلماذا غضبت فلا تهتمى بذلك مطلقاً ، فإن هذا من شأنى أنا . »

ويغازل « ارلكان » « ليزيت » غزلاً فجاً يليق بمستواه ! .. ويدرك سيده أن هذا الخادم يتخطى الحدود فيحاول أن يرده إلى صوابه .. أما « سيلفيا » فتلمس وضاعة الخطيب المزعوم ولا تحسد خادمتها على الوضع الذي وجدت فيه : « إنى أجذك في غاية البراعة ، لأنك لم تطرده ترواً ، ولأنك تتحملين مكافئ فظاظة هذا الحيوان .. » وهي تنبئ « ليزيت » أنها ترفضه رفضاً لا رجعة فيه .. وترجع « ليزيت » أن يكون

الخادم (أى دورانت متكرراً) « هو الذى أفسد عقل سيدتها فما يتعلق بسيده ، ولكن سيلفيا تدافع عنه دفاعاً تعجب له الخادمة ويطلق لسانها بتعليقات خبيثة تثير الضيق فى نفس الفتاة : تقول هذه الأخيرة : « . . إلى أبى حد وصلنا ؟ » . . ولكن يفهم من انفعالاتها أنها تعاني من صراع داخلى بين حب بدأ يدب فى قلبها ، وبين عقلها الذى يتأفف من أن موضوع هذا الحب « خادم » .

ثم يلتقى « دورانت » بسيلفيا التى تحاول صده ، ويدور بينهما حديث طويل لا إسفاف فيه . . حديث يكاد يخون عواطف الفتاة ، ألم تقل له : « ولست أكرهك ولا أحبك » ؟ . . إن الشاب متيم حقاً ، وهو يعمى فى توسله ، ثم يدخل « أرجون » و « ماريو » فيفاجئانه وهو جاث على قدمى سيلفيا . . ويتشجع حبا المزايد فتتوسل إليه أن ينهض قائلة له : « إني لا أكرهك أبداً ، انفض ، لو كان فى وسعى أن أحبك لأحببتك ، فأنا لا أشعر بالنفور منك مطلقاً . . » . . ويطلب « أرجون » من « بورجينون » (أى الخطيب الفعلى دورانت) أن ينسحب قائلاً له : « فلتذهب ، ولتحاول أن تتكلم عن سيدك بشئ » من الأدب أكثر مما تفعل ! . .

وينفرد « أرجون » و « ماريو » بسيلفيا . . إن حبا لخطيبها دورانت (الخادم المتكرر الذى أمر بمغادرة المكان منذ حين) لا يغيب على فطنهما : يقول لها أبوها : « . . سيلفيا ، أنك تتحاشى النظر إلينا ، ويبدو عليك الاضطراب » ، ويدعى أن الخادم (المزعوم) هو الذى شوه مكانة سيده فى نفسها (أى ارلكان الخادم الفعلى) ، ولكنها تحتاج : « ليس هناك ما يدعو إلى ذلك يا أنى . فليس هناك أى شخص فى العالم جعلنى أشعر بالكراهية الطبيعية نحو سيده سوى هذا السيد نفسه » . . ويضيق الأب وابنه الخناق على الفتاة . . وتستمر هى فى الدفاع عن الخادم المزعوم قائلة إنها « مدفوعة

بروح العدل » ، وتصب لعنائها - فى حديثها - على خادمتها « ليزيت » التى وشت به . . وتتقدم المغامرة خطوة جديدة ، بل خطوتين : الأب يطلب من « سيلفيا » أن تترث قستمر فى التنكر ، وشقيقتها يقول لها : « ستزوجين « دورانت » ، بل ستزوجينه بسبب ميلك إليه ، وإني أنبأ لك بذلك » لتزداد حنقاً على خطيبها المزعوم ، وبالتالي إقبالا على خادمه الذى هو ليس فى الحقيقة سوى « دورانت » نفسه . . إنها الآن فى مأزق نفسانى ، وهى تقول لنفسها بعد أن خرج والدها وأخوها : « . . . لم أعد أثق بأحد من حولى ، ولست راضية عن أحد ، بل حتى عن نفسى » .

إلا أن « دورانت » يعاني نفس ما تعانيه « سيلفيا » وهو لم يعد يطبق صبراً . . هو الآن يفشى لها سر التنكر ، فتقول هى لنفسها : « إني أرى قلبى يشعر بذلك فى وضوح تام » . . ويروح لها بأسرار أخرى كذلك : كرهه « لسيدتها » (الخامة ليزيت المتكررة) وشعوره بتفاهتها ، وخوفه من ألا تحجم عن الزواج من خادمه . . وهو يريد أن يتفق معها على شيئين : وضع حد لسر الأمور بينه وبينها نظراً إلى اختلافهما من حيث المستوى الطبقي ، ووضع خطة للحيلولة دون زواج « سيدتها » من خادمه « ارلكان » . . هناك إذن مأزقان بالنسبة لدورانت ، أما « سيلفيا » فهى تعده بالترث ، وبمقابلته لمساعدته على الخروج من الورطة التى يسببها له خادمه ! ، ولكنها تقول لنفسها بعد أن غادرها : « هيا ، لقد كنت فى أشد الحاجة إلى أن يكون هو « دورانت » . . ويقبل أخوها « ماريو » فتبوح له بسرهما وتوصيه بكمائنه .

ثم يلتقى ارلكان بسيده دورانت فيلتمس منه أن يبارك سعادته وألا « يسد الطريق أمامهما » (يقصد مشروع زواجه من سيلفيا التى هى فى الواقع الخادمة « ليزيت ») . . فيكيل له دورانت السباب ، ويهدده بالضرب ثم بالطرد . . ويدعن ارلكان لمصيره ،

ويعزم إفشاء سره إلى سيلفيا (أى الخادمة ليزيت) التى يقول عنها «إن هذه الآنسة تقدسنى ، إنها تعبدنى ! مؤملاً ألا تعصف صراحته بحبها له : «حسناً، سأذهب فوراً لكى أخبر هذه الفتاة الكريمة بمركزى الحقيقى ، وأرجو ألا تكون ثيابى كخادم هى التى ستؤدى إلى علم اتفاقنا ، وأن يؤدى حبي لها إلى أن ترفع مرتبة الخادم الذى يقف أمام صوان الشراب إلى مرتبة السيد الذى يجلس إلى المائدة» .

ويصادف «دورانت» «ماريو» الذى يدعى أنه يحب «ليزيت» (أى شقيقته سيلفيا) ، ويأمره بالكف عن مغازلتها وعدم الدخول معه فى تنافس لا يبيحه الفارق الطبقي بينهما .

وتتابع الأحداث وتقول سيلفيا لوالدها : «... إننى ودورانت قد خلق كل منا للآخر ، ومن الواجب أن يتزوجنى ... ولن يدور فى خلدى مطلقاً أن أكف عن حبه ... لقد كفلت لنا السعادة الأبدية عندما تركننى أعرفه وأنا متكررة ... إنها أغرب ضربات الحظ وأسعدهما ...» ولكنها تقول أيضاً فى زهو : «ولكن يجب أن أنتزع هذا البصر لا أن يقدمه لى هو ؛ فانا أريد معركة بين الحب والعقل» .

وتأتى «ليزيت» وقد نضج حبها للدورانت الزعوم (الخادم ارلكان) وتستطلع رأى «أرجون» و «سيلفيا» و «ماريو» فى مشروع زواجها منه ، فيوافقون جميعاً ، وإن كان «أرجون» قد اشترط عليها أن تقول لصاحبها شيئاً عن حقيقتها معللاً ذلك بهذه الكلمات : «لكى نبرئ أنفسنا من تبعة ما قد يحدث فيما بعد» ... ثم تلتقى ليزيت بأرلكان ويتصل بينهما حديث طويل يتصارحان فيه بلباقة : تقول ليزيت فى النهاية : «فلنرجع إلى الواقع ؛ هل تحببى ؟» - ويرد عليها أرلكان بقوله : «نعم ، فلإننا لم نغير وجوهنا ، وإن كنا قد غيرنا أسماءنا» ...

ثم تناشد «سيلفيا» «دورانت» أن يبادر بكشف القناع عن شخصيته بغية عرقلة زواج خادمه من سيدتها الزعومة (أى خادمتها ليزيت) . . . وحين يهم بالخروج يثير مسألة حبها لماريو (أخيها !) ، وتضمه «سيلفيا» على المحك قائلة له : «أنت تحببى ولكن حبك ليس شيئاً جدياً بالنسبة إلى ، فأية محاولة لم تحاولها لكى تتخلص من هذا الحب ! ... إن هذا الحب الذى تحدثنى عنه سوف يتبرخ من قلبك بسبب الفارق الذى بينى وبينك : . . . وبسبب ألوان المتع التى يبتغها رجل فى مستواك» . . . وتأسره : «هل تعلم أننى إذا أحبيتك فلن يتأثر قلبى بعد ذلك بأجمل شىء آخر فى العالم ؟» وتلهب حبه : «كن كريماً معى ولا تظهر لى حبك» . وتفتح قلبها فى حرج مصطنع : «... وأنا التى أكلمك سوف أخرج من أن أقول لك إننى أحبك وأنت فى وضعك الراهن» . . . وتعرض تفكيره فعلاً للخطر : «إن اعترافى لك بعواطفى قد يعرض تفكيرك للخطر» : وتقول كل شىء زاعمة أنها لا تقول شيئاً : «فها أنت ذا ترى جيداً أنى أخفى عنك عواطفى» ! . . . هنا تسقط قلعة الطبقة : «آه ! يا عزيزتى ليزيت ماذا أسمع منك ؟ إن لكلامك لحيياً يسرى فى جسمى . إنى أعبدك وأحترمك ؛ فليس هناك مركز اجتماعى ولا حسب أو نسب ، ولا ثروة إلا وتخفى أمام روح مثل روحك ... إن قلبى ويدى ملك لك» ... إلا أن سيلفيا تلوح له فى خبث بماريو : «وماريو ؟ ألم تعد تفكر فى أمره ؟» . . . ولكن «دورانت» واثق «من صدق النشوة التى استولت عليه ، وهى لن تستطيع أن تنتزع منه «هذا اليقين» ... ويستمر هذا الحوار بعض الوقت ، ثم تقول سيلفيا : «أخيراً لقد ألقيت سلاحى ... ياله من حب !» .

ونصل إلى آخر مشهد فى المسرحية ، وهو يضم «أرجون» و «سيلفيا» و «دورانت» و «ليزيت» و «ارلكان» و «ماريو» . . . ما أشد دهشة «دورانت»

حين تنطلق من ثم سيلفيا هذه الكلمة « يا أبى » موجهة إلى « أرجون » ، وتعترف الفتاة المحبة بأنها استوثقت من حبه هو الآخر ، ويعترف الأب بأنه كان قد أخفى رسالة والد دورانت على ابنته ، ويطلب ماريو من الخطيب الصفح على ما سببه له من ألم حين كان يلحى « بورجنينون » ، ويرد دورانت بأنه لا يصفح بل يشكر ، ويقول « ارلكان » للزيت إنه يعوضها بوجوده عن فقدانها مركزها الاجتماعى ، وترد عليه « لزيت » قائلة إنه « الرابع الوحيد في هذه الصفقة » ، ولكن « ارلكان » يعلق بقوله : « لن أخسر شيئاً ، فقبل أن أعرفك كان مهرك أحسن منك ، والآن أنت أحسن بكثير من مهرك . هيا ، فلترقص طرباً أبها المراكز » . تنكران يتصادفان ، وحب ينجح بفضل لعبته البارعة . . . بقى أن يدعو رب الأسرة « أرجون » « موثق العقود » ليعقد قرانين لا قراناً واحداً . . .

(٤)

ترتيب « لعبة الحب والمصادفة » - من حيث التسلسل - الثانية عشرة بين مسرحيات ماريفو . وهى أحسن ما كتب ، وإن كان يدعى البعض - أمثال « لسبرودى لافرسان » (Lesbros de la Versane) أن المؤلف نفسه كان يفضل من إنتاجه كوميديات أخرى مثل « القلب المزدوج » و « مفاجئة الحب » و « جزيرة العبيد » . . . الخ . . . وعندما مثلها الفرقة الإيطالية أحرزت نجاحاً كبيراً . . . كان ذلك - كما قلنا - فى عام ١٧٣٠ . . . وقد نشرت فى نفس العام غير حاملة اسم ماريفو ، ولوحظ فى تلك الطبعة أن الفصل الأول منها مقسم إلى تسعة مشاهد لا عشرة . وهى أسعد كوميديات ماريفو حظاً من حيث عدد مرات تمثيلها : قلمها المسرح الإيطالى أولاً أربع عشرة مرة متتابعة ، ثم قلمت فى قصر فرساي ، وبعد ذلك فى باريس أمام « دوقة مين » (Duchesse du Maine)

(٢١ فبراير من نفس عام ١٧٣٠) - وإذا كانت لم تدخل ضمن ذخيرة المسرح الفرنسى إلا فى عام ١٧٩٦ إلا أن مجموع الحفلات التى عرضت فيها بلغ ٧٧٨ فى الفترة بين عامى ١٦٨٠ و ١٩٢٠ ، ثم صعد إلى ٩٥٣ فى عام ١٩٤٥ . . . وآخر عهد لبلادنا بها يرجع إلى شهرين أو ثلاثة حين مثلتها فى دار الأوبرا فرقة « الكوميدى فرانسيز » التى كانت تزور القاهرة . . .

وإذا كان ماريفو قد أطلق اسمى اثنين من مشاهير ممثلى الفرقة الإيطالية (هما Zanetta Rosa Bonozzi المعروفة بسيلفيا ، و « ماريو باليتى » (Mario Balletti) على اثنين من أهم شخصيات مسرحيته فذلك يدل على رغبته فى تكريم تلك الفرقة التى كانت أنسب فرق عصره لعرض إنتاجه كما سنرى بعد قليل . أما دور « دورانت » فكان يؤديه « ليليو » (Lélio) ، وكان « توماسى » (Thomassi) يقوم بدور « ارلكان » الذى غيرت اسمه طبعة عام ١٨١٧ بأن جعلته « باسكان » (Pasquin) . . .

• • •

كثيرون جداً هؤلاء المعاصرون لماريفو الذين قدروا مسرحيته حتى قدرها ووجدوا فيها تحفة رائعة مليئة بالعواطف والحبوية والخفة والتحليل الواقى الدقيق . . . ولكن وجد أيضاً من يبنشون فى المسرحية بحثاً عن المغامر ، وهؤلاء الذين يحترعون العيوب اختراعاً : قيل إن من غير المتصور أن يلتبس الأمر على « سيلفيا » بشأن ذلك اللفظ « ارلكان » ، و « دورانت » الذى كان قد وُصف لها وصفاً مشرفاً ، لا سيما أنها هى نفسها كانت قد لجأت إلى حيلة التنكر . . . وعيب على « ارلكان » أنه لم يقم بالدور الذى عهد به إليه خبر قيام من البداية إلى النهاية ، إذ كانت عباراته حيناً رقيقة سامية تناسب الشخصية التى يتنكر فى زياها ، وحيناً آخر غليظة قوضيعة تهبط إلى مستواه الحقيقى . . . وقبل إن استمرار « سيلفيا » فى تنكرها بعد أن كشف دورانت

عن حقيقة أمره ليس إلا من قبيل الزهو وبالتالي كان يمكن لماريغو أن يجعل من الفصل الثاني نهاية مسرحيته : وقد لا تكون هذه الآراء خاطئة كلها ، ولكن يلغى أن نذكر أن المسرحية في مجموعها كانت تلائم كل الملاءمة لإطار الفرقة الإيطالية ، من هنا يلاحظ « دى كورفيل » (de Courville) أن شهرة ماريغو قد أسىء إليها حين انتقلت ملهاته ولعبة الحب والمصادفة إلى مسرح الفرنسيين التقليدي . على أن تصارع الآراء أمر أبدي : وفي الوقت الذي أشاد فيه « أوجست فيتو » (Auguste Vitu) بما في هذه المسرحية من جديد وجسارة وُجد من يحاولون جهد طاقهم أن يعترضوا على أوجه شبه بينها وبين مسرحيات أخرى ، إلى حد أن بعضهم كان يتساءل عما إذا كان ماريغو قد قرأ مسرحية "Henrik et Pernille" التي ألفها الكاتب الدانمركي «لويس هولبرج» (Louis Holberg) بين عامي ١٧٢٢ و ١٧٤٦ .

ولتدع الآن ألفونس دوديه (Alphonse Daudet) يزن « لعبة الحب والمصادفة » بميزان أكثر دقة ، يقول : « إذا استثنينا « سيدين » (Sedaine) - وقد أتى بعد ماريغو - فإننا نبحث عبثاً في القرن الثامن عشر كاه عن كاتب غير ماريغو يكون قادراً على أن ينتزع من ذلك اللبس السفيه إنتاجاً في مثل هذه العفة وهذا السمو .

(٥)

أشرنا في أكثر من مكان من هذا البحث إلى فرقة الإيطاليين ؛ وقلنا إنها كانت أجدر الفرق المعاصرة لماريغو بعرض إنتاجه . . وأن صاحب « لعبة الحب والمصادفة » كان يؤثرها على فرقة الفرنسيين . . لماذا ؟ لأنه لا يكاد يوجد في مسرحياته جسيماً مشهد واحد لا يحتاج من الممثلين أن يكلموا كلماته بأعماهات ونظرات . . ويقول الكاتب نفسه على لسان إحدى شخصياته : « هناك طرق تعدل الكلمات ، وقد يقول الإنسان بنظرة

« إني أحبك » فيحسن القول » : . ولقد كاف ممثلو الفرقة الإيطالية يتميزون على ممثلي الفرقة الفرنسية - الذين يقتنون الإلقاء - بأن مهنتهم كانت تعتمد على التمثيل الصامت أكثر من اعتمادها على الكلام : . يضاف إلى ذلك أن الممثلين الإيطاليين لم يكونوا « تقليديين » كزملائهم الفرنسيين ، وإنما كانوا يزعون إلى التجديد ويشجعون الكتاب الناشئين ، ويتقبلون في ساحة ومرونة ما يمن لهم من ملاحظات أثناء الإخراج . كتب « ماريغو » إلى « سيلفيا » إبان قيامها بدور « الكونتيسة » في مسرحيته « مفاجأة الحب » ، يقول : « إني أعترف عن طيب خاطر بأخطائي ، ولكني سأقول لك أخطاءك : أنت تخطئين حين تعرضين ذكائك في الدور الذي تؤدينه : . إنك تتملقن زهوك على عكس ما ينبغي أن يكون : . يجب ألا يظهر الممثلون أنهم يحسون قيمة ما يقولون : لأن الطبيعة لا تدرس قبل الكلام ؛ وإنما يجب أن يتركوا شيئاً ليعمله عقل المتفرج » .

وهذا النقد لا ينبغي أن ماريغو كان أشد ما يكون إعجاباً بسيلفيا - نجمة الفرقة بجانب « ليليو » (Lélio) - ولا يتحدث عنها إلا بتقدير عميق : . والحق يقال إنها أسهمت إسهاماً فعالاً في بناء مجد خالق كوميديا الحب ، وظلت تتوفر على تمثيل أدوار المحبات في مسرحياته بخفة ورقة ووعي أكثر من أربعين عاماً ؛ وكانت في ذلك أجدر من زميلتها في المهنة الدائعة الصيت « ملموازيل مارس » (Mlle Mars) .

ولم يكن ماريغو وحده هو الذي يعجب بنموذج بطلته مسرحياته « سيلفيا » بل كان يشاطره في ذلك معاصروه الذين كانوا يفضلونها على أكفأ ممثلات الفرقة الفرنسية ويزجون إليها بسخاء المديح شعراً ونثراً ، يقول « موريس صاند » (Maurice Sand) : « إن كتاباً يكاد لا يكفي لاحتواء كل الثناء الذي تلقته بالنثر والشعر » : . بل إن جميع الجمهور لما بلغ حد « العبادة » كما يقال : كتب أحد النقاد يقول : « لقد

كانت «سيلفيا» معبودة فرنسا ، وكان نبوغها دعامة جميع الكوميديات التي كان يكتبها من أجلها كبار الكتاب ولا سيما «ماريفو» . ولم يعثر أبداً على مثلة تستطيع أن تقوم مقامها ، ولكي توجد هذه المثلة فينبغي أن يتوفر لديها كل ما كانت تتمتع به «سيلفيا» من مواهب في ميدان فن المسرح الصعب : أى الحركة والصوت ، والعقل ، والهيئة ، والحديث ، ودراية كبيرة بالقلب الإنسانى

(٦)

ما من كاتب مخلو من العيوب ، ولكن عيوب ماريفو تضاعف أمام مزاياه . . لقد أتى بجديد ، والمحددون قد ينجحون وقد يخفقون ، وقد يتابع في محاولاتهم النجاح والاختفاق كما هو الحال بالنسبة لمؤلف «لعبة الحب والمصادفة» . . وإذا كانت كوميديا الحب هي ما يعتد به في إنتاج ماريفو ، وإذا كان فهمه للطبيعة البشرية وطريقته في تحليل العواطف لا سيما النسائية منها قد دفعا بعض النقاد إلى أن يقولوا عنه إنه «راسن» (Racine) القرن الثامن عشر ، فإن له مع ذلك آراء في مسائل عديدة من بينها الأخلاق والنقد والزواج . . الخ ، ونحن نريد الآن أن نضع في الميزان القدر - من كل هذا - الذي يسمح به المقام لنعطى فكرة عن فن الكاتب وأسلوبه في التفكير .

شغلت المرأة تفكير ماريفو طول حياته ، وهو يتحدث إلى النساء قائلاً (في «مفاجأة الحب») : «أيها النساء ، إنكن تسلين عقولنا وحريرتنا وراحتنا ، كما تسلين أنفسنا وتتركنا نعيش ! أى حال يوجد الرجال فيها بعد ذلك ؟ إنهم يصبحون مجانين مساكين ، ورجالا مبليلى الأذهان ، ثملين من الألم والابتهاج ، دائماً في اضطراب ، عبيداً . . . وهذا الوصف يبصرنا إلى حد كبير بنوع الحب الذى أولع ماريفو بتحليله في مسرحياته . لم يكن الحب أفلاطونياً في فرنسا

في القرن الثامن عشر ، وإنما كان - في معظم الأحيان - حباً لا وازع فيه ، أقرب من الأرض منه من السماء ! . . . أما عند ماريفو فهو مزيج من الحساسية والسخرية ، وهو رقة مجنحة أكثر منه انفعال جسمانى .

وماريفو كلف بتشريع هذا الحب ودراسة أطواره والتغيرات الدقيقة التي تطرأ عليه ، وهو يطلعنا على نتائج فحصه الطويل : « . . . إنه تارة حب يجهله المحبان . . وتارة حب يحسانه ولكنهما يريدان أن يخفياه أحدهما على الآخر . . وتارة حب وجل لا يجروا على الظهور . . وتارة حب غامض لم يكتمل ميلاده إلى حد ما ، يفتن إليه المحبان ولكنهما غير مستوثقين من وجوده ، ويرقبانه في دخليتهما قبل أن يدعاه ينطلق » : وإذا كان للحب كل هذه الصور فإن له أيضاً خبايا متعددة يحرص ماريفو على إخراجها منها ، يقول : « إن كل واحدة من كوميدياتي تهدف إلى إخراجها من إحدى هذه المكامن » التي توجد في القلب البشرى . وعقبات الحب ذاتية لا تأتية من الخارج في مسرحيات ماريفو الذى يختلف في ذلك عن سبقوه من كتاب الكوميديا : يقول : « لقد كان الحب حتى الآن عند الكتاب الكوميديين يتصارع مع ما يحيط به وينتهى نهاية سعيدة رغماً عن المعارضين له . . أما لدى فهو لا يصطرع إلا مع نفسه ويصل إلى نهاية سعيدة رغماً عنه . . إنه سيتعلم في مسرحياتي كيف يحذر من ألامه هو أكثر من حذره من الشراك التي تنصبها له أيدٍ خارجية » . . وكون عراقيل الحب داخلية من ناحية ، وافتقار ماريفو إلى الحوادث من ناحية أخرى يجعلانه يستعاض عن الحركة بالتحليل الذى يملأ به فصول مسرحياته .

والكرامة عند ماريفو لا تنفصل عن الحب ، وهى التي تضع العراقيل في كثير من الأحيان كأن تشك أرملة في الحب وتحجم عن الزواج بسبب تجربتها السابقة الأليمة . كما قد تكون هذه الكرامة هي الحركة لكل

ذلك بعدة أعوام (١٧٣٢) « آراء عن المرأة » : كتاب تتصدى فيه لموليير الذى سخر من النساء العالمات ، وتدافع عن هؤلاء اللاتي لا يخشين - يدافع من ذوقهن أو من شعورهن العادل بالمساواة - تثقيف أنفسهن بالعلوم والآداب .

وإذا كان مارييفو يصور الأمهات في مسرحياته تصويراً كاريكاتورياً فلأنه يرى أنهن بوضعهن الراهن يستن إلى بناتهن ، أى إلى أمهات المستقبل : ألم تنادى مدام « أرجنت » (Mme Argante) مثلاً ابنتها - وهى تُعدها للزواج - وتقول لها : « تقدمي أيتها الآسة ، السيد إذ يأتى ليتزوج منك بالرغم من ضالة ثروتك وسوء حالك ؟ » (مسرحية « التجربة ») .

أما الآباء عند مارييفو فلا تشيهم القضاة أو السلاجة كما هو الحال في مسرحيات موليير . . . لأنهم في الغالب عاقلون ، متساهلون ، مرنون ، وقد وجدنا مثلاً في « لعبة الحب والمصادفة » أن « أرجون » لا يريد أن يفرض على ابنته الزواج من « دورانت » (لنقارن هذا بموقف هارباجون مثلاً من ابنته في مسرحية البخيل لموليير) ، وإنما يمنحها الحرية الكاملة في أن ترضى به أو ترفضه . . . وفي مسرحية « الفرح غير المتوقع » يبدد الابن « دامون » (Damon) في الميسر جزءاً من مال كان معداً لشراء إحدى الوظائف فيصفح عنه والده عسى أن يكون في ذلك درس له . . . ولكن « دامون » يعود إلى المقامرة فيظهر أبوه منتكراً في زى فارس ويلاعبه ، وبعد أن يريح منه كل ما كان معه يكشف له عن شخصيته ويقول له : « . . . إني لا أريد أن أعاقبك على أخطائك إلا باعطائك على حثاني أدلة جديدة أنجح في تأثيرها على قلبك من لوى . . . » وهارباجون في مسرحية البخيل (موليير) حين تظهر منافسته لابنته في حب فتاة يتمسك بموقفه بصورة بشعة مزرية ، أما « داميس » في مسرحية « مدرسة الأمهات »

شيء في المسرحية كما هو الحال في « مدرسة الأمهات » (فتاة ترضخ لرغبة أمها في تزويجها من رجل مسن ، ثم تستيقظ كرامتها وتدفعها إلى الثورة على التصرف في مصيرها دون استشارتها ، وتمدها بشحنة من الشجاعة تثار بها من الامتحان بأن تستجيب لحب يصبح متبادلاً) .

وقد يعاب على مارييفو أنه يكرر نفسه إذ يعتمد إلى وسيلة واحدة في معالجة موضوع الحب ، هى التحليل الذى يصف الكرامة . . . هذا صحيح . . . ولكن في كل مسرحية من مسرحياته جديداً يتأتى بالطريقة التى يولد بها الحب ويموت ، وهو في هذا يتفوق على « موليير » نفسه كما يرى « تيوفيل جوتييه » (Théophile Gautier) . . . وقد يقال إن مارييفو يضع في بضعة مشاهد من مراحل تطور العاطفة ما لا يحدث في الواقع إلا في فترة طويلة ! ولكننا - هنا - لم نصل بعد إلى العصر الرومانسى : وحدتا الزمان والمكان لم تلغيا بعد ، ومارييفو يخضع لها في الكوميديا مثل موليير كما يخضع فولتير لها كذلك - في التراجيديا - مثل « راسين » .

• • •

مسرح مارييفو نسائي في جوهره ، ومهمة الشبان فيه هى إبراز البطالات بعواطفهن وتفكيرهن . . . إن هذا الكاتب الفلد يناصر المرأة مناصرة صريحة يؤسسها على أدلة دامغة أهمها أن « تفاهة » المرأة لا ترجع إلى إرادة الطبيعة وإنما إلى قصور التربية . . . وهو ينادى برفع الظلم عنها ويؤيد ثورتها عليه لا سيما في مسرحية « المستعمرة » (La Colonie) التى تتحرر فيها النساء تحراً صاعباً ثم تلدن بالرجال ليصلوا عنهن العدران حين حلت بهن المحنة . . . هذه المسرحية ترجع إلى عام ١٧٢٩ ، ومن المؤكد أن مارييفو استمد الآراء التى صلبها فيها من الصالونات الأدبية التى كان يقشها ، ولا سيما من صالون « مدام دي لمبير » التى نشرت بهد

لماريغو فيشعر بالخزي ، ويضع الأمر في نصابه بأن يسارع بطلب يد « أنجيليك » (Angélique) لابنه :

صحيح أن الآباء في كوميديات ماريغو يثورون أحياناً على أبنائهم ، ولكن إلى حين : يقول أحدهم : « إني لا أريد أن أراه طول حياتي ، وأنا أحرمه من الميراث » ، فيرد عليه خادمه ضاحكاً : « هيه ! هيه ! إني ألحظ أنك تخفض صوتك وأنت تنطق بهذا اللفظ القبيح « أحرمه من الميراث » . : إنه يرعبك أنت نفسك » .

وما دمتا قد تحدثنا عن الرجال والنساء في مسرح ماريغو فلا بد أن نعرض الآن لرأيه في الزواج غير المتكافئ . : الحق أنه رأى يصعب التكهن به لأن الحلول التي يقدمها ماريغو في هذا الصدد متباينة : في إحدى مسرحياته أمير يتزوج من إحدى القرويات : وفي مسرحية أخرى يتزوج رجل من عامة الشعب من ابنة ماركيزة بعد أن طال تردددهما . : وفي « لعبة الحب والمصادفة » يعجز تنكر الخدم عن أن يغير شيئاً في وضعهم الطبيعي . : وكيفما كان الأمر فإن ماريغو يخذل من غير شك الدراسة التي تسبق الزواج ، ونحن نرى أن « أرجون » يباركها ، كما نقرأ في صحيفة « المشاهد الفرنسي » قصة فتاة زوجت من رجل لم تكن قد عرفت من قبل . : كانت تسامح : « من إذن هذا الغريب الذي أنا زوجته ؟ » وتعرف في لهجة حزينة قائلة : « لم أكن له في أي وقت من الأوقات ما يسميه الناس بالحب ، ولم يطالبني هو أبداً بشيء منه » .

ماذا ينصح ماريغو في مجال تربية الطفل ؟ . : لقد كان الطفل في زمن ماريغو محروماً من حب أمه في كثير من الأحيان ، لا سيما في الطبقة الراقية . وكاتبنا ينادي من أجله أولاً لا بالرعاية فحسب وإنما أيضاً بمحنان الأمومة . : ويشير بأن يلقي الطفل فكرة أن النبل الحقيقي لا يرجع إلى الأصل وإنما إلى سمو النفس ،

ويشير على الآباء بأن يكون كل منهم الصديق الشفوق لأبنائه لا القاضي الصارم الذي يصلح أو الطاغية الذي يأمر ، ويقول : « ما أسوأ تربية الطفل حين لا يتعلم منها سوى الارتعاد أمام والده » .

أما الخدم في مسرحيات ماريغو فهم أكثر حياة من الخدم في مسرحيات مولير . : وهم يقفون إلى جانب سادتهم ، ويبصرونهم أحياناً بالطريق الذي عليهم أن يسلكوه ؛ بل إنهم يقودون في كثير من الأحيان حركة المسرحية . وهم حين يثورون على سادتهم فلا حياء في الثأر ولكن رغبة منهم في تخليصهم من جبروتهم ، وفي حضهم على أن يعاملوهم بأسلوب يتسم بالإنسانية . : وهم في ذلك لا يتجاوزون الحدود التي يدونها ينهار المجتمع : يستنكرون أن يكون هناك سيد جائر ومسود يعامل كالحيوان ، ولكنهم يعترفون بضرورة وجود رئيس ومرووس (جزيرة العبيد)^(١)

إن ماريغو يبدي دائماً اهتماماً كبيراً بالأخلاق في كتاباته ، سواء كانت هذه الأخلاق تتعلق بالأدب أو المجتمع ، وذلك في عصر كان كل شيء فيه يوافي الرذيلة ويتملقها ، ولقد كانت مقالاته في « نوفو ميركور » (Nouveau Mercure) مقالات أخلاقية : وهو لم يعدل عن اتجاهه هذا في صحفه الثلاث التي أشرنا إليها ، أما فيما يتعلق بمسرحياته وقصصه فهنا الاتجاه أبرز في الأخيرة منه في الأولى ، ذلك لأن ذوقه كان يدعو - في كوميدياته - إلى التلميح البارح لا إلى التصريح الذي يأخذ صورة النصيح الصريح .

وماريغو يخصص جزءاً كبيراً من كتاباته الأخلاقية للنقد ، : إنه ناقد أدبي بالرغم من أنه يخشى النقد ويحترق الطابع الذي اتخذته في عصره . : ومن المؤكد أن

(١) انظر النص الكامل لترجمة هذه المسرحية ، وتعليقاً عليها في مجلة المسرح ، العدد السابع عشر (مايو ١٩٦٥) ، لقد كتبت على دويش .

أذهان الجمهور ، الأمر الذى يجعلك - أيتها القارئة -
كثيراً ما تحقر مؤلفات كان يمكن أن تقدرها .

(٧)

ونعود الآن إلى الكلام عن مسرح ماريفو ؟
كوميديا هذا الكاتب لا تهدف إلى الإضحاك وإنما إلى
الدراسة والتحليل ، وهى تحتوى على حصيلة طيبة
لتجاربه في التغلغل في خبايا قلب الإنسان وعقله .
مسرحياته دراسات في العواطف والعادات على
شكل حوار . . وهى ليست لوحات كبيرة وإنما
مجموعات من لوحات صغيرة يظهر فيها خيبة أشخاص
أوستة : زوج من السادة ، وزوج من الخدم وشخصية
ثانوية أو شخصيتان . . . وكل منها تقع في فصل واحد
أو ثلاثة فصول ، ولم يحاول ماريفو إطالة نفسه في خمسة
فصول سوى مرتين : ندم في الأولى ، ونجح في الثانية
وهى مسرحية « الأمير المتنكر » (Le Prince Travesti) ،
وماريفو لا يهتم كثيراً بالعقدة ، بل يركز اهتمامه
على التحليل ، من هنا لا تتابع في مسرحياته أحداث
هامة ، ومن هنا تختلف الحركة في هذه المسرحيات
عن الحركة في مسرحيات كاتب كموليير ، يقول
« لارومييه » (Larroumet) : « ما المعنى العادى
لكلمة « حركة » ؟ : إنها مراحل حدث درامى مع
عرض وعقدة وحل . . . لكن من العسير علينا أن نجد
في مسرحيات ماريفو حدثاً محدداً . . ونحن لا نعرض
بالدقة متى يبدأ عنده العرض ومتى ينتهى ، لأن النهاية
وحدها هى التى تستجيب لديه لمقتضيات الكوميديا
العادية ، بمعنى أننا نجد في نهاية المسرحية الشخصيتين
الأساسيتين وهما على وشك الزواج . . . »

...

وأسلوب ماريفو سهل أنيق يتسم بالصنعة في بعض
الأحيان ، ولكنه بهذه الخصائص جميعاً أنسب
الأساليب لتقل تحليل أرق العواطف الإنسانية وأدقها .

توقف صفحته عن الظهور كان يرجع إلى حد كبير إلى
استيائه منه : أقل وخزة كانت تؤلمه فتنبط عزيمته ،
ويتوقف قلمه عن الكتابة ، وهو حين يثار لنفسه
ينرى للطريقة التى يمارس بها النقد دون ذكر أسماء
خصومه : إنهم يحكمون على إنتاج ما يقولهم « هذا تافه ،
هذا بغيض » ! فى حين يتحتم على الناقد الحق أن يقول
« هذا لا يروقنى » ، وألا يحكم على كتاب بأنه ردى
إلا بعد أن يكون قد عمد إلى المقارنة بينه وبين كتب
أخرى من حيث الأفكار . ويندد بالأهواء التى تطفئ
على النقد : هل المؤلف من أصدقائهم ؟ ! - هل
آراؤه مثل آرائهم ؟ ! . . يمثل هذه الأسئلة يبدأون ،
ثم يشرعون في قراءة الكتاب ! بعد أن يكونوا قد
حكموا عليه فعلاً حكماً مشرفاً أو مزرئياً تبعاً لأهوائهم . .
والغريب أن هذا الحكم إن جاء متعارضاً مع الذوق العام
فإن الناقد يدرك - رغمًا عنه - خطأه ، ولكنه يأبى أن
يحيد عنه ، ويسلح عقله ضد عقله ، ويغضب إذ بدأ
يرى الحقيقة بوضوح ، ويتوصل في النهاية إلى إقناع
نفسه بأنه لا يرى شيئاً جديداً حرصاً منه على الإبقاء
على نظرتة الأولى ! . . إن استغلال الضمير يودى إلى
إفساد العقل كما يقول « فيلمان » (Villemain) في
القرن التاسع عشر . . .

هذا النوع من النقد هو الذى يشر بخط ماريفو ،
أما النقد البناء فهو يدرك أنه يسدى أجل الخدمات :
يقول في صفحة رائعة عن القواعد التى يتمى أن يسير
النقد عليها : « أريد نقاداً يستطيعون أن يصلحوا لا أن
يفسدوا ، يصلحون ما عسى أن يكون في طابع عقل
كاتب من الكتاب من عيوب لا أن يدفعوه إلى التجرد
من هذا الطابع . وينبغي من أجل هذا - إن أمكن -
ألا يحول الخبث والبغضاء دون وصول المعرفة إلى
معظم الناس ، وألا يسلبهم شرف الحكم حكماً عادلاً
بعضهم على بعض ، وألا يشغلوا كل اهتمامهم في
إهانتهم بعضهم بعضاً ، وفي تبادل تهديم أنفسهم في

ولقد أدت طرافة هذا الأسلوب إلى تحبط المعاصرين في حكمهم عليه : تارة يهمون ماريغو بالخذلة ، وتارة أخرى يزعمون أنه يقحم العقل في كل شيء الأمر الذى يجعله يهتم بالتفكير أكثر من اهتمامه بالتعبير . . ولكنه يرد على خصومه بقوله إن هناك معاني رقيقة لا يمكن أن يعبر عنها إلا بأسلوب غريب ، وأن هذه الغرابة في أسلوبه هي التى تحضهم على هذا الاهتمام التافه ، ويعيب عليهم أنهم يتكلفون في كتابتهم فلا يكتبون في معظم الأحيان كما يتكلمون .

ماريغو من أكثر كتاب القرن الثامن عشر احتراماً للغة . وقد أدخل فيها كثيراً من العبارات الموفقة والتراكيب البارة . إن الناقد الموضوعى يعجب بما لأسلوب ماريغو من خصائص بارزة ، ومع ذلك فلسان حاله يكاد يقول « لا أدري بالدقة السر في جماله » ! ، لأن في هذا الأسلوب شيئاً غامضاً مستمداً من روح كاتب عبقرى خلاق .

و « اللأدرية » هذه كانت هي نفسها نقطة البدء فيما أصدر كثير من معاصري ماريغو من أحكام جائرة عليه . . تلك الأحكام التى استعمل فيها لفظ « ماريغودية » . . . كان هذا اللفظ سبة ، ولكنه استحال على مر الزمن إلى مديح ، إلى عكس على طريقة مبتكرة في الأسلوب يعجز الآخرون عن محاكاتها ، يقول « سانت بيث » : « إن إطلاق اسم ماريغو على نوع معين دليل على أنه أصر ونجح » . . ما شكل هذا النوع المعين ؟ : كان الكلاسيكيون يفرطون في استعمال الفقرات الطويلة و « المونولوج » الأمر الذى يعرض العواطف عرضاً منهجياً وإن كان لا يلائم الواقع (يتساءل « لارومية » : هل يعقل أن ينتظر محب - ولا سيما محبة - حين يكون نهياً لعاطفة جامحة ريثما ينتهى محدثه من عرضه الطويل ؟ !) . . أما الحوار عند ماريغو فيعود إلى حقيقة المحادثة . . إنه حوار

متقطع . ولقد فوجئ المنفرجون في القرن الثامن عشر بأن هذا الحوار لا يتوقف كلية على العقدة في مسرحيات ماريغو كما كان الحال قبله . . ويبدو أن كلمة ماريغودية تشير إلى أن شخصيات ماريغو لها عواطف بسيطة يعبرون عنها بطريقة « معقدة » . . وما دام يقال إن « لاهارب » (La Harpe) هو أول من أطلق لفظ ماريغودية فلا بأس من أن نذكر مدلوله كما يراه ، يقول : « إنه أغرب مزيج بين « ميتافيزيقا » دقيقة ، وعبارات مبتذلة ، وعواطف معقدة ، وأمثلة غامية . . . » . والحقيقة أن ماريغو يعبر عن أفكار رقيقة ، « في دجاجة لطيفة خفيفة » ، وبأساليب تختلف باختلاف الشخصيات ، كل منها يلائم صاحبه من حيث المستوى الاجتماعى ودرجة الثقافة . وإن لوم ماريغو على جعله مثلاً فلاحاً أو خادماً يتحدث بالأسلوب الذى يناسبه ليذكر بالخطأ الذى وقع فيه - في القرن السابع عشر - « لابروير » (La Bruyère) و « فينيلون » (Fénelon) حين تكلموا عن أسلوب مولير .

على أن الماريغودية أنصفت مع مر الزمن ، يقول « جول جانان » (Jules Janin) : « . . . ثم أدرك أن هذا الأسلوب صعب التقليد ، وأن ماريغو له هيئة محددة . . . وأن الشخص لكى يكتب مثله يجب أن يكون لديه مثل عقله وخياله ورقته . . إذن فقد أنصف ذلك اللفظ « ماريغودية » ويقول « سانت بيث » : « . . . إن ماريغو له شكله المتميز الغريب في الواقع . . ولكنه شكل يتعلق بواقع الطبيعة الإنسانية وحقيقتها ، وهذا يكفيه لكى يعيش . . . » .

وإذا انتقلنا من القرن التاسع عشر إلى النصف المنصرم من هذا القرن وجدنا « جان جيرودو » يضيف شيئاً إلى ذلك الإنصاف . يقول : « . . . من الذى وجد في أسلوبه زيفاً ؟ إن كلماته جديدة ورقيقة ، لأنها ترقى إلى مستوى منطقة الصمت (يقصد القلب)

ولأنها صوت العاطفتين اللتين التزمتا السكوت حتى الآن ، أى الكرامة والحياة ... » .

(٨)

على أن النقد لا ينصف ماريغو إنصافاً كاملاً إلا إذا أخضع دراسته له للمنهج الديكارتي : ينبغي أن يطرح جانباً جميع الآراء التى كونها عن هذا الكاتب المسرحى الفذ معاصروه أمثال « فولتير » و « جريم » و « مارمونتيل » و « كولين » ، وأن يعكف على دراسة إنتاجه دراسة جدية ليحظى بانطباعات جديدة .

يقول « سانت بيث » إن ماريغو كصاحب نظرية وفيلسوف أعمق بكثير مما يُظن . . . ويقول « لانسون » (Lanson) : « إنتاج ماريغو فريد فى تاريخ مسرحنا ... بل إنه إنتاج عالمى بفضل تحليله لمغامرات الحب تحليلاً يسر غور النفس البشرية فى جميع العصور ، من هنالم يهرم ولم تبهت ألوان لوحاته ، شأنه فى ذلك شأن إنتاج مولير .

يمكن للأدب الفرنسى أن يعتبر نفسه لم يخسر شيئاً كبيراً إذا حُلِفَت منه مثلاً تراجيديات فولتير ، ولكنه يصبح مبتوراً إذا فقد كوميديات ماريغو ! إنه يفقد تلك الماريغودية التى غدت - كما قلنا - علماً على فن فريد فى أصالته . أى مسرحية لكاتب غير ماريغو يمكن أن تعرض المسرح العالمى عن « لعبة الحب والمصادفة » مثلاً ؟ ...

ولقد كان القرن التاسع عشر مواتياً فى مجموعة لنجم ماريغو . ومع ذلك فقد كان صعود هذا النجم بطيئاً فى النصف الأول من ذلك القرن ، سريعاً فى نصفه الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يقال إن الرومانسيين عنواناً بإنصاف ماريغو إنصافاً كاملاً بالرغم من أنهم كانوا

قد جددوا منهج النقد ، وبالرغم من أن شاعراً كبيراً كموسيه (Alfred de Musset) أعجب به بالغ الإعجاب ، وتأثر به تأثراً عميقاً يظهر بوضوح فى مسرحياته . . . ولولا أنه كان يمزج انطباعاته من شكسبير بانطباعاته من ماريغو ويضيف إلى هذا المزيج الكثير من طبيعته الشعرية لجاء إنتاجه المسرحى تقليداً رديئاً للماريغودية . إنه إذن - على العكس - يكرم هذه الماريغودية بتجديدها .

ويتقدم العصر ، ويصبح النصف الثانى من القرن أكثر تأثراً بماريغو على يد كل من « هنرى ميلاك » (Henri Meilhac) و « لودوفيك هالفى » (Ludovic Halévy) اللذين يفسحان المجال لتحليل العواطف الإنسانية .

ويعبر مجد ماريغو الحدود الفرنسية : منذ عام ١٨٥٠ و « جوته » لا يكف عن تقرير هذا الكاتب . ومسرح « ماريه » ببروكسل يعرض الواحدة تلو الأخرى من كوميدياته . . . ومسرح « كومبانيون » (Les Compagnons) بمونتريال يقدم للجمهور الكندى « لعبة الحب والمصادفة » .

ولعل عام ١٨٨٠ بمثابة حدث هام فى تاريخ ماريغو : فى ذلك العام قررت الأكاديمية الفرنسية ماريغو موضوعاً لجائزة البلاغة ، الأمر الذى أتاح ظهور دراسات عديدة عنه ، وليس ذلك بكثير على كاتب يقول عنه « تراهارد » (Traliard) إن الحساسية دخلت مع أعماله القرن الثامن عشر ، ويقول « سانت بيث » إن من النادر اكتشاف أو اختراع شيء فى هذا العالم الذى طالما نقب فيه ! ولقد أضاف ماريغو شيئاً إلى ما كان معروفاً . . . إنه وضع فى أبدينا مخططاً خفياً دقيقاً لنقود به أنفسنا فى تيه الزهو التأسى .

حياة احيوان الكبرى للميرى

بمستلم
الدكتور محمد رشاد الطوبى
الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة

مقدمة

لقد كانت الأمة العربية من أوائل الأمم التي ضربت بسهم وافر في مختلف ألوان المعرفة البشرية ، فكانت كتابات أبنائها في العلم والأدب والدين والفن من أروع الكتابات التي سجلها التاريخ ، وكانت لهم في مختلف أنواع العلوم كالرياضيات والفلك والطب والكيمياء والنبات والحيوان جولات صادقة تتضح أصالتها من مختلفاتهم العلمية العديدة التي تزدان بها مكتبات الشرق والغرب ، والواقع أن التراث العلمى العربى سواء كان فى صورة مطبوعات أو مخطوطات يحتاج إلى كثير من الدراسة والتعليق إحقاقاً للحق ودحضاً لأفتراءات المفرضين الذين ينكرون على العرب دورهم الكبير فى تقدم الحضارة الإنسانية .

ونحن إذ نقدم اليوم بعضاً من هذا التراث العلمى ممثلاً فى كتاب « حياة الحيوان الكبرى » إنما نظهر فى وضوح وجلاء أن الكتاب العربى لم يتركوا باباً من أبواب المعرفة دون أن يطرُقوه فى قوة وعزم ، فقد كتب هذا المؤلف الضخم الذى يقع فى جزئين يحتويان على ٦٩٦ صفحة منذ ستة قرون مضت من الزمان ، وهو تاريخ لم يكن فيه لعلم الحيوان وجود ، وقد طبع

لأول مرة عام ١٢٧٥ هجرية فى مطبعة بولاق بالقاهرة ، كما ترجم إلى عدد من اللغات الأوروبية .

أما مؤلفه « كمال الدين الدميرى » فقد ولد فى مصر عام ٧٥٠ هجرية (١٣٤٩ ميلادية) وتوفى عام ٨٠٨ هجرية (١٤٠٥ ميلادية) ، وسمى الدميرى نسبة إلى « الدميرة » وهى إحدى القرى المصرية . وقد تلقى علومه الدينية فى الأزهر واستمر مثابراً على القراءة والبحث والتحصيل حتى أصبح من أئمة العلماء فى هذه الجامعة العتيقة ، وكان الدميرى على جانب كبير من العلم والمعرفة ، إذ يعتبر كتابه الخالد « حياة الحيوان الكبرى » مزيجاً طريفاً منقطع النظير من العلم والأدب والتاريخ والفقه والحديث والتقصص ، كما أن الاستدلالات الكثيرة التى لا تخلو منها صفحة من صفحات الكتاب تدل بما لا يدع مجالاً للشك على كثرة بحوثه وسعة اطلاعه ، وعلى أنه كان حجة فى كثير من العلوم الدينية والدنيوية .

ترتيب الكتاب

لقد قام الدميرى بترتيب الحيوانات التى تناولها فى كتابه بالشرح والإيضاح ترتيباً أبجدياً على طريقة

المعاجم ، فكان الأسد وهو ملك الغاب أولها في حرف الألف واليعسوب وهو ملك النحل^(١) آخرها في حرف الياء ، وبين هذا وذاك تتوالى الحيوانات واحداً بعد الآخر في ترتيب أبجدي يجعل مهمة القارئ سهلة ميسورة عندما يرغب في البحث والاطلاع ، والواقع أن الديمري كتب لكل واحد من هذه الحيوانات مادة مستقلة تحتوي على جميع المعلومات التي تتعلق به والتي كانت شائعة في ذلك الوقت ، وتصل المواد في مجموعها إلى ١٠٦٩ مادة ، وليست جميع هذه المواد على درجة واحدة من الإيضاح والتفصيل ، فالبعض منها وهو ما يتعلق بالحيوانات المشهورة المألوفة يصل إلى عدة صفحات ، بينما لا يزيد ما كتب عن الحيوانات الغريبة أو المشكوك فيها عن سطر أو سطرين ، فقد كتب الديمري مثلاً عن الأسد ١١ صفحة وعن الذئب ٦ صفحات وعن الجمل ٥ صفحات ، بينما لم يتجاوز ما كتبه عن (العومة) أو (الشران) سطرأ واحداً ، فقد وصف الشران مثلاً بأنه « شبيه بالبعوض يغشى وجوه الناس » ، انتهى .

ولوقمنا بتحليل هذه المقالات التي تزيد عن الألف تحليلاً أكاديمياً لوجدنا أن الحيوانات التي يحتوي عليها الكتاب أقل من هذا العدد بكثير ، ويرجع ذلك إلى أربعة أسباب وهي :

أولاً : وجود كثير من المترادفات لأسماء بعض الأنواع كالأسد والذئب وغيرهما . فللأسد مثلاً خمسائة اسم وصفة عند العرب ، ولم يفرد الديمري بطبيعة الحال مادة واحدة لكل من هذه الأسماء بل انتقى منها أشهرها وأعماها ، فتكلم في مواد مختلفة عن الأسد والسيح والبيث والضرغام والغضب والغضوف ، كما تكلم عن الذئب في مواد مختلفة لأشهر أسمائه المترادفة كالغطلس والعساس والخطاف والأوس والسرхан والأطلس والمعلمس ،

(١) كان الأقدمون جميعاً يظنون أن للنمل ملكاً لا ملكة كما هو معروف في الوقت الحاضر .

وللجمل عند الإعرابي منزلة خاصة فهو رفيعه في الأسفار الطويلة خلال مجاهل الصحراء ومساكنها ، كما يغتذى بألبانه ولحومه ويتدثر بصوفه ويتنعل بجلده ، ولذلك فقد عالج الديمري في أكثر من مادة منها الجمل والإبل والبخت والعيس والبعير .

ثانياً : وجود أسماء مختلفة لكل من الذكر أو الأنثى في النوع الواحد . ففي بعض الأسماء كالأرنب والعقاب يستعمل الاسم لكل من الذكر والأنثى على السواء ويكون التمييز بينهما باسم الإشارة فنقول هذا الأرنب وهذه الأرنب أو هذا العقاب وهذه العقاب وهكذا ، والكثير الأعم هو استخدام نفس الاسم لكل من الذكر والأنثى بعد إضافة تاء التأنيث للتمييز بينهما مثل فهد وفهدة وصقر وصقرة وثعلب وثعلبة وضفدع وضفدعة . الخ . ويكون الكلام في مثل هذه الحالات السابقة تحت مادة واحدة لكل حيوان واحد تشمل الذكر والأنثى معاً . ولكن هناك حالات أخرى يفرد فيها الذكر أو الأنثى باسم خاص قاصر عليه ، ومثال ذلك « العظيم » وهو ذكر النعام و « الديك » ذكر الدجاج و « الذبيح » ذكر الضباع و « البخاق » هو الذئب الذكر ، وكذلك تطلق « الناقة » على أنثى الإبل و « العيساء » على أنثى الجراد و « اللبوة » على أنثى الأسد ، ويحتوي معجم الديمري عندئذ على مادتين منفصلتين إحداهما للأنثى والأخرى للذكر ، فيزيد بذلك عدد الحيوانات التي تناولها الكتاب زيادة مفتعلة مما لا يشاهد في المراجع الحديثة لعلم الحيوان ، ففي هذه المراجع يكون الوصف للنوع مع توضيح الفوارق التشريحية أو الطبائية بين كل من الشقين (الذكر والأنثى) . ولعل للديمري عذره الواضح في اتباع هذا الأسلوب نظراً لأنه قام بترتيب مادته العلمية على طريقة المعاجم في زمن لم يكن فيه لعلم التصنيف أي وجود على الإطلاق .

ثالثاً : وجود أسماء خاصة بالأبناء تختلف عن أسماء الآباء . فمن المؤلف أيضاً أن تكون هناك أسماء خاصة

وكذلك المميزات الواضحة التي ينفرد بها عن بقية الأنواع، ثم يتطرق بعد ذلك إلى ذكر العادات والصفات والطباع وخصوصاً ما يتعلق منها بالغذاء أو السلوك أو التكاثر، وكذلك الأماكن التي يعيش فيها أو يتردد عليها والأوقات التي يخرج فيها من مخابثه في ظلام الليل أو في وضوح النهار، ولا يفوته ذكر السلالات المختلفة إن وجدت.

ويأتى بعد ذلك بحث طريف عن شرعية قتل هذا الحيوان (إن كان من الحيوانات المؤذية) أو تحريم هذا القتل، وكذلك تحليل تناوله كغذاء أو تحريم هذا التناول، وكل ذلك مدعم بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية أو أقوال الأئمة والفقهاء، وتحتوى المادة عادة على كثير من الأشعار التي تتعلق بهذا الحيوان أو القصص التي تروى عنه أو الأمثال التي قيلت فيه، وتختتم المادة عادة بذكر الفوائد الطبية التي تتعلق بالحيوان نفسه أو ببعض الأجزاء فيه، فقد كان الأقدمون جميعاً يعتقدون في مثل هذه الصفات التي تستمد من مختلف أنواع النبات والحيوان، وتحتوى الكتب الطبية القديمة - الأوروبية منها أو العربية - على مئات من هذه الصفات التي كانت تستخدم في علاج معظم الأمراض. وكثيراً ما كانت المادة تنتهى بعد ذلك بتفسير الأحلام التي يشاهد الإنسان خلالها بعض هذه الحيوانات حيث يختلف التفسير تبعاً للطريقة التي يشاهد بها في المنام.

ومحتوى الكتاب كما ذكرنا سابقاً على عدة مئات من مختلف أنواع الحيوانات التي رقيت تقريباً أبجدياً مما ييسر على القارئ طريق البحث والاطلاع، ولكن لا يسعنا عند استعراض هذا العدد الكبير من الحيوانات إلا أن نتبع الطريقة التصنيفية الحديثة التي تلزمنا بوضعها في مجموعات متشابهة متناسقة، وتنقسم الحيوانات على اختلاف أنواعها طبقاً لهذا التصنيف إلى قسمين رئيسيين وهما:

بصغار الحيوانات ومنها على سبيل المثال «الشبل» وهو ولد الأسد و «الغطريف» فرخ البازى و «الثلج» فرخ العقاب و «الغضيض» ولد البقرة الوحشية و «الفصيل» ولد الناقة و «الحسل» ولد الضب، ولذلك كانت كنيته «أبو حسل»، والضب حيوان مشهور في بلاد العرب حيث يستطيعون أكله، وهو من الزواحف التي تعيش في الصحراء، كالورل والحردون وغيرهما، ولكنه يختلف عن جميع الزواحف الأخرى في أنه لا يتغذى إلا على الأعشاب، وهو يباع هناك في الأسواق كما تباع الدواجن والأغنام، وفيه قيل المثل العربي المشهور «أعقد من ذنب الضب» نظراً لأن في ذيله عقداً كثيرة.

رابعاً: وجود اختلاف في التسمية بين بلد وآخر: ومثال ذلك أن الطيور البحرية التي تعيش بالقرب من شواطئ البحار يطلق عليها في مصر اسم «النورس» تسمى «زنج الماء» في بلاد العرب، كما أن «البعوض» في مصر وبلاد العرب يطلق عليه اسم «الفرقس» في العراق والشام، وما يعرف في مصر باسم «البعج» يقال له «الحوصل» في بلاد العرب وهكذا. وقد كتب الدميرى مادة مستقلة لكل اسم من هذه الأسماء تسمية للفائدة.

طريقة الوصف

كانت معالجة الدميرى للمواد التي محتوى عليها الكتاب فريدة في نوعها، وكانت تسير في معظم الحالات على وتيرة واحدة منظمة وخصوصاً في تلك المواد التي كتب عنها بالتفصيل، فإذا استعرضنا واحدة من هذه المواد النموذجية المطولة لوجدنا أنها تبدأ عادة بالتعريف باسم الحيوان وكيفية اشتقاق هذا الاسم، ثم استعراض للمفرد والجمع في مختلف صوره وكذلك المذكر والمؤنث والمترادفات إن وجدت، ويأتى بعد ذلك وصف الحيوان من حيث الشكل واللون والحجم

١ - الحيوانات الفقارية (الفقاريات) وهى التى يوجد فى ظهر كل منها عمود فقارى يتركب من عدد من الفقرات ، ويحتوى هذا القسم على معظم الحيوانات ذات الصلة الوثيقة بالإنسان ، وأهم أقسامه الأسماك والبرمائيات والزواحف والطيور والثدييات .

٢ - الحيوانات اللافقارية (اللافقاريات) وهى التى لا تحتوى أجسامها على أعمدة فقارية بل يوجد لكل منها عادة نوع أو آخر من الهياكل الصلبة للمحافظة على أنسجتها الجسدية اللينة . وهى تنقسم بدورها إلى عدة أقسام نذكر منها الأسفنجيات والجوفعويات (ومنها المرجانيات) والديدان المفلطحة والديدان الأسطوانية والديدان الحلقية والمفصليات (ومنها الحشرات وغيرها) والرخويات (ومنها القواقع والأصداف) والجلد شوكيات (ومنها نجوم البحر وغيرها) .

الحيوانات الفقارية

كان الأقدمون جميعاً أكثر معرفة بهذه الحيوانات من غيرها ، وذلك لأنها كبيرة الحجم فى معظم الحالات كما أنها أكثر اتصالاً بالإنسان فى حياته اليومية ، ولهذا السبب نرى أن الدميرى لم يشذ عن بقية المؤلفين القدماء من هذه الناحية ، فهو يخصص الجزء الأكبر من كتابه لهذه الحيوانات التى عرف عنها الإنسان الشيء الكثير نسبياً فى مثل هذا الزمن القديم ، ولم تعالج الحيوانات الفقارية نفسها على نمط واحد من حيث الكثرة أو القلة وكذلك من حيث الإفاضة أو الاختصار ، فالطيور والثدييات التى تحتوى عليها الكتاب أكثر عدداً من الأسماك والبرمائيات والزواحف ، كما أن المواد التى كتبت عنها أكثر عمقاً وأدق فى تفصيلاتها مما كتب عن غيرها من الفقاريات ، وتلك أيضاً ظاهرة أخرى فى معظم المؤلفات القديمة التى كانت تعطى للطيور والثدييات الأهمية القصوى بين مختلف أنواع الحيوان .

وقد وصف الدميرى أنواعاً كثيرة من الأسماك التى تعيش فى الأنهار أو فى البحار ، ولكنه بطبيعة الحال لم يفرق بين الأسماك الغضروفية والعظمية ، وهو ما لم يكن معروفاً فى ذلك الوقت ، ومن الأسماك التى وصفها القرش والكوسج والمنشار والمنارة والبطس والانكليس (ثعبان السمك) والشبوط والصير والقوقى والخرشقا (البلطى) والخطاف (السمك الطائر) ، ولكن فى عديد من الحالات لم يتعد الوصف بضع كلمات لا تؤدى إلى التعرف على هذه الأسماك ، ومثال ذلك :

- البياح : ضرب من السمك .
- الجواف : ضرب من السمك وليس من جده .
- الحساس : جنس من السمك صغار وهو الهف .
- الشم : ضرب من السمك .
- الحمل : ضرب من السمك .

وبالكتاب نقص واضح فى البرمائيات فلم يتناول منها سوى الضفدع والعلاجوم (ذكر الضفدع) والضفدع (الضفدع الصغير) .

ولكنه على العكس من ذلك يحتوى على كثير من الزواحف التى تنتمى إلى مختلف أقسامها الرئيسية المعاصرة ومنها التمساح والسلحفاة البرية والبحرية والسحالى مثل الضب والحرباء والسقنطور والخرذون والورل والوزغة (البرص) والثعابين ومنها الخريش والأربد والأرتم والأصلة والحارية واللساسة والأفعى (الحية) وتحتل الطيور منزلة ممتازة فى معجم الدميرى ، ولا عجب فى ذلك فقد ألفها الناس منذ قديم الزمن ، فاستأنسوا البعض منها لاتخاذها غذاء لهم أو لاستخدامها فى أغراض الزينة والتسلية ، وكان العرب من أسبق الأمم التى اهتمت بدراسة الطيور وملاحظتها والتعرف على خصائصها وطبيعتها ، ولذلك نجد لها كثيراً من الذكر فى مخطوطاتهم وأشعارهم ، وقد استعرض الدميرى كل ما عرفه العرب عن الطيور المنزلية أو البرية استعراضاً

منها يطير في الهواء كالخفافيش (الوطايط) أو يسبح في الماء كالحياتان والدلافين أو يعيش فوق الأشجار كالقردة وغيرها ، وللاثنى في جميع هذه الحيوانات أئداء تنتج الألبان التي تتغذى عليها صغارها .

ويحتوى الكتاب على قائمة طويلة من الثدييات التي وصفها الدميرى بطريقة الشائقة مستعرضاً أهم الصفات والطباع التي يحتاج إليها القارئ للتعرف عليها أو الإحاطة بمزاياها ، ومن أهم هذه الحيوانات وأشهرها الأسد والمهر والفهد والذئب والثعلب والضبع وابن آوى والفيل والدب والزرافة والحمار الوحشى وفرس البحر والخمس والنسناش والقنفذ والسنجاب والبربوع والفأر والخلد والفنك والكلب والمهر والخفاش وكذلك الإبل والخيول والبغال والحمير والضأن والمز والجواميس والبقر الأهلى والبقر الوحشى (المها والأبل واليحمور والتيتل) والأرانب والغزلان ، ومن الثدييات البحرية الحوت (ويسمى النون أيضاً) والبال (حوت العنبر) والبار (حوت أبيض) والفاطوس (حوت الحيفض) والفتنيس (كلب الماء) والتخس (الدلفين) وبنات الماء (عرائس البحر) . ومن الطريف أن نجد في كتاب الدميرى وصفاً لبنات الماء يكاد يكون نموذجاً لكل ما كتب عنها في كتابات الأقدمين ، فقد وصفها الملاحون القدماء ، ونقلوا عنها كثيراً من القصص والروايات التي وجدت سبيلها إلى مختلف الكتب القديمة لإفرنجية كانت أو عربية ، أما الذكور من هذه المخلوقات فقد وصفها الدميرى في مادة «إنسان الماء» .

ويفرد الدميرى أربع مواد مختلفة للكلام عن بنى الإنسان وهى «الإنسان» و«الإنس» و«البشر» و«الناس» ، فهو يتكلم عن الإنسان كنوع من الأنواع العديدة للحيوانات التي خلقها الله سبحانه وتعالى ، وبذلك يدخل الدميرى في زمرة العلماء المحدثين الذين لا يختلفون عنه في هذا الرأى بل يساندونه بالأدلة

شائقة ، ولما كان من غير المستطاع أن نقدم هنا قائمة كاملة بهذه الطيور فإنا نقدم في هذا المجال أهم هذه الطيور وأكثرها شيوعاً ، وتلك هى الدجاج والبط والأوز والمام والحمام والقطا والقارى والحجل والحبارى والحدا (جمع حداة) والصقور والنسور والعقبان والبوم والبوه والبلابل والبراقش والتعام والبيغاوات والبلشون (مالك الحزين) والبهريمان والتم والتدرج والنورس والحوصل (البجع) وغيرها .

وهناك أيضاً «طيور الصيد» التي شغف بها العرب كثيراً ولا يزالون ، فهم يقومون للآن بتربيتها وإطعامها والعناية بها عناية كبيرة ، كما يدرّبونها على الصيد ليحصلوا من صيدها على غذاء شهى من لحوم الطيور والحيوانات الأخرى كالأرانب البرية والغزلان وغيرها ، ومن أشهر طيور الصيد عند العرب الصقر والشاهين والبازي والباشق والزرق والبيدق ، وهى جميعاً من جوارح الطير التي يطلقون عليها أحياناً اسم السباع أو الكواسر ، وهى تمتاز بسرعة الطيران وقدرتها على الصيد والقصص ، فتتقض في سرعة خاطفة على الطيور الأخرى كالأصافير والمام والحمام والقطا والقارى والدراج وغيرها ، فإذا وقعت على صيد من هذه الطيور حملته بمخالبها القوية وعادت به إلى صاحبها ، ثم تنطلق بعد ذلك سعياً وراء صيد جديد وهكذا ، ويعتبر البازي من أحب هذه الطيور إلى العرب ، فهو طائر قوى الجناح سريع الطيران ماهر في الصيد .

أما الثدييات فقد كتب عنها الدميرى أكثر ما كتب لا من حيث عدد المواد فحسب بل من حيث الإفاضة والشرح أيضاً ، وإذا أردنا أن نقدم للقارئ تعريفاً مبسطاً للثدييات فهى «الحيوانات التي تلد وترضع صغارها» ، كما أن المصطلح نفسه يعنى أنها «الحيوانات ذوات الأئداء» ، ومع أن الأغلبية العظمى منها تعيش على سطح الأرض كالإبل والأبقار والأغنام إلا أن البعض

كالخنفساء) والسوس والعتة ، وهناك إلى جانب الحشرات قليل من المفصليات الأخرى كالعنكبوت والعقرب والقراد والحلم (القراد العظيم) والسرطان وغيرها .

أما الديدان - ولها الآن أهمية قصوى في عالم اللافتقاريات وخصوصاً الديدان الطفيلية - فلم يكن لها تحديد واضح في معجم الدميري ، كما لم يكن لها مثل هذا التحديد في أى مؤلف آخر يرجع إلى هذا التاريخ ، ولذلك يذكر الدميري أن «الدود أنواع كثيرة يدخل فيها الأساريع (ديدان البقول) والحلم والأرضة ودود الخمل والزبل ودود الفاكهة ودود القز والدود الأخضر الذى يوجد في شجر الصنوبر ودود البطن» ، ومن ذلك نرى أن هناك خلطاً واضحاً بين الديدان الحقيقية ويرقانات الحشرات (وهى دودية الشكل) ، بل بينها وبين بعض المفصليات الأخرى بخلاف الحشرات . أما العلق (وهو من الديدان الحلقية) فقد حدده الدميري تحديداً واضحاً حيث وصفه بأنه «دود أسود وأحمر يكون بالماء ، يعلق بالبدن ويمص الدم ، وهو من أدوية الحلق والأورام الدموية لامتصاصه الدم الغالب على الإنسان» . وهناك من اللافتقاريات الأخرى بعض الحيوانات الرخوية ومنها الودع والحلزون والدنيلس (محار صغير يؤكل) والصدف (غلاف اللؤلؤ) .

نماذج من الوصف والقصص

كتب الدميري في وصف الخمل ما يلى :

الخمل معروف ، الواحدة غملة والجمع غمال ، وأرض غملة ذات غمل ، وطعام مشمول إذا أصابه الخمل ، والغملة بالضم الغيمة ، وسميت الغملة غملة لتتملها وهو كثرة حركتها وقلة قوائمها ، والخمل عظم الحيلة في طلب الرزق ، فإذا وجد شيئاً أنذر الباقيين ليأتوا إليه ، ويقال إنما يفعل ذلك منها رؤساؤها ، ومن طبعه أنه يحتكر

والبراهين ، فالإنسان في الواقع «حيوان ثلثي» ينتمى إلى نوع خاص يطلقون عليه الآن علمياً اسم هومو سيپينز (Homo sapiens) ، ومن الغريب أن الدميري قد حدد الإنسان تحديداً علمياً دقيقاً فوصفه بأنه «نوع العالم» ، وليس هناك ما هو أبلغ من هذا الوصف ولا أدعى للرؤية والتفكير ، فالإنسان المعاصر في جميع الأقطار والبلدان من نوع واحد له من الصفات التشريحية والفسيولوجية ما يميزه غاية التميز عن بقية الأنواع الحيوانية الأخرى ، وهو ما تشير إليه الآية القرآنية الكريمة «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» ، أما الصفات الظاهرية كالشكل أو اللون أو الحجم فهى صفات عديمة الأهمية لا يمكن أن تتخذ أساساً علمياً للتمييز بين إنسان وإنسان ، وهو ما يهمل آراء المتعصبين من دعاة «التفرقة العنصرية» ، تلك الآراء التى شيدت على التعصب المقيت والتى ليس لها أى أساس علمى تستند إليه .

الحيوانات اللافتقارية

لم يكن لهذه الحيوانات نصيب في معجم الدميري يعادل ما اختصاص به الحيوانات الفقارية ، ومع ذلك فهو يحتوى على عدة أنواع للافتقاريات وخصوصاً ما كان منها على علاقة وطيدة بالإنسان كالحشرات ، والواقع أن العرب قد عرفوا معظم الحشرات الألوقة وكانوا على بينة من صفاتها وطبائعها ، ولذلك يحتوى معجم الدميري على كثير من الوصف والإيضاح لمثل هذه الحشرات التى نذكر منها على سبيل المثال الذباب والبعوض (الناموس) والقمل والبق والبراغيث والجراد والجنادب (ضرب من الجراد) والعصارى (نوع من الجراد) والخمل والنمل (الخمل الأحمر الصغير) والنحل والزناجير ، وكذلك الصرصر (الصرصار) والجندجد (صرار الليل) والجعل (الجعران) والخنفساء والدعسوقة (دويصة

قوته من زمن الصيف لزمن الشتاء ، وله في الاحتكار من الحيل ما أنه إذا احتكر ما يخاف إنباته قسمه نصفين وإذا خاف العفن على الحب أخرجه إلى ظاهر الأرض ونشره . وأكثر ما يفعل ذلك ليلاً في ضوء القمر ، والنمل شديد الشم ، ومن أسباب هلاكه نبات أجنحته ، فإذا صار النمل كذلك أخصبت العصافير ، لأنها تصيدها في حال طيرانها ، وهو يحفر قريته بقوائمه وهي ست ، فإذا حفرها جعل فيها تعاريج لتلايحجرى إليها ماء المطر ، وربما اتخذ قرية فوق قرية بسبب ذلك ، وإنما يفعل ذلك خوفاً على ما يدخره من البلل ، وليس في الحيوان ما يحمل ضعف بدنه مراراً غيره ، ولا يكون عمره أكثر من سنة ، ومن عجائبه اتخذ القرية تحت الأرض ، وفيها منازل ودهاليز وغرف وطبقات معلقة بملوؤها حبوباً وذخائر للشتاء ، ومنه ما يسمى « الدر الفارسي » وهو من النمل بمنزلة الزنابير من النحل ، ومنه أيضاً ما يسمى « بنمل الأسد » لأن مقدمه يشبه وجه الأسد وموخره يشبه النمل .

وكان مما كتبه عن الخفاش ما يأتي :

الخفاش واحد الخفافيش التي تطير في الليل ، وهو غريب الشكل والوصف ، والخفش صغر العين وضيق البصر ، قال البطليموس الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط ، وقال قوم الخفاش الصغير والوطواط الكبير ، وهو لا يبصر في ضوء القمر ولا في ضوء النهار ، ولما كان لا يبصر نهراً الشمس الذي لا يكون فيه ظلمة ولا ضوء ، وهو قريب غروب الشمس لأنه وقت هيجان البعوض ، فإن البعوض يخرج ذلك الوقت يطلب قوته وهو دماء الحيوان ، والخفاش يخرج طالباً للطعم ، فيقع طالب رزق على طالب رزق ، فسبحان الحكيم ، والخفاش ليس هو من الطير في شيء ، فإنه ذو أذنين وأسنان وخصيتين ومنقار ، ويحيط ويظهر ، ويبول كما تبول

ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ولا ريش له ، وهو شديد الطيران سريع القلب ، يقتات البعوض والذباب وبعض الفواكه ، وهو مع ذلك موصوف بطول العمر فيقال إنه أطول عمراً من النسر ومن حمار الوحش ، وتلد أنثاه ما بين ثلاثة أفرارح وسبعة ، وليس في الحيوان ما يحمل ولده غيره والقرود والإنسان ، ويحمله تحت جناحه وربما قبض عليه بفيه ، وذلك من حنوه وإشفاقه عليه ، وربما أرضعت الأثني ولدها وهي طائفة .

وهالك قصة طريفة من القصص العجيبة التي تحتوي عليها الكتاب ، وهي من النوع الذي يروى على ألسنة الحيوانات :

« قالوا إن الأرب التقطت ثمرة فاختلسها الثعلب فأكلها فانطلقا نختصمان إلى الضب (وكنيته أبو حسل)

فقال الأرب : يا أبا حسل

قال : سمعاً دعوت

قالت : أتيناك لنختصم إليك :

قال : عادلاً حكيماً :

قالت : فإخرج إلينا :

قال : في بيته يوثق الحكم :

قالت : إني وجدت ثمرة .

قال : حلوة فكلها .

قالت : فاختلسها الثعلب .

قال : لنفسه بغي الخير :

قالت : فلطمته .

قال : بحقك أخذت :

قالت : فلطمني :

قال : حر انتصر لنفسه .

قالت : فاقض بيننا .

قال : قد قضيت .

فذهبت أقواله كلها أمثالا .

نماذج من الشعر

وفيه يضع الشاعر الأشرار من الناس في مرتبة
الأفاعى والتعابين .

وإذا امرؤ لسعته أغنى مرة
تركته حين يجرّ حبل يفرق
وهو يعبر عن خشية الأعراب من لسع الأفاعى
وخطورتها .

يا قصر جمع فيه الشوم والورم
مضى يعيش في أركانك اليوم
يوم يعيش فيك اليوم من فرحى
أكون أول ما ينبعث مرغوم
وقد كتب هذا الشعر أعرابى جائع على قصر المأمون
يعبر فيه عن حقه على الترف الموجود بداخل هذا
القصر وهو لا يجد ما يتقبل به من القوت الضرورى .
وتجنب الأسود ورود ماء

إذا كان الكلاب ولعن فيه
وهو عن تعف الأسد وعدم اقترابه من فرائس
غيره .

تعدو الذئاب على من لا كلاب له
وتتقى مريض المستأسد الضارى
وفيه دلالة على جبن الذئاب وخبتها .
هذا هو معجم اللميرى الذى كتبه مؤلفه منذ
ما يقرب من خمسة قرون شاهد حتى وعدل على ما كان
يمتاز به كتابنا الأقدمون من الدقة والإجادة فى مختلف
ألوان العلم والمعرفة ، وذلك فى وقت كان ينتشر فيه
الجهل فى معظم البلاد الأوروبية ، وهو بعض من تراثنا
القديم الغابر الذى أفاد الحضارة البشرية فى عديد من
الميادين ، ولا يسعنا ونحن فى هذه الفترة الحاسمة من
تاريخ الأمة العربية إلا أن نبعث مثل هذا التراث المجيد
ليكون حافزاً على الإسهام بنصيب أوفر فى التقدم العلمى
العالمى الذى يتطور فى الوقت الحاضر تطوراً مذهلاً ،
إذا لا بد لنا مع الركب من أن نسير .

لم يقتصر الشعر العربى على التشبيب والغزل ، أو
الحنين إلى الديار والأطلال ، أو المديح للحكام والأمراء
أو التغنى بمحاسن الطبيعة وما بها من بديع الخلق وآيات
الجمال ، أو التناثر بالأنساب وتكريم الخصال كالشجاعة
والجود وغيرهما ، أو الرثاء الذى كان يتبارى فيه
أعظم الشعراء أو غير ذلك من ضروب الشعر التى
لا تقع تحت حصر ، بل تعداها إلى وصف مختلف أنواع
الحيوان التى عرفها الأعرابى فى الصحراء أو شاهدها
فى المدن والمصار ، ومن هذه الأشعار ما يصف
الحيوان أو يسجل شيئاً من عاداته وطباعه ، وقد استشهد
اللميرى بطائفة كبيرة من هذه الأشعار التى تزدان بها
معظم صفحات الكتاب ، ونحن نقتطف البعض منها فيما
يلى :

وكم طيب يفوح ولا كسك
وكم طير يطير ولا كبا
وفيه الإشارة واضحة إلى سرعة طيران البازى .
بغات الطير أكثرها فراخا
وأم الصقر مقلات نزور
ومنه يستدل على أن الحيوانات عديدة الفائدة تكون
كثيرة النتاج .

وبلبل الدوح فصيح على ال
أبكة والشحرور تمشام
ويدل على تقدير الشعراء لأصوات الابل وتغريدها .
لا تحقرن صغيراً فى عداوته
إن البعوضة تدمى مقلة الأسد
وهو يعبر عن لسع البعوض وامتصاصه للدماء
مختلف أنواع الحيوان .
من استنام إلى الأشرار نام وفى
قميصه منهم صل وثعبان

المجموعة اللاهوتية للقديس توما الأكويني

بقتلهم
الدكتور زكريا إبراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

١ - مقدمة عامة

قبل أن أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى في تاريخ الفكر الأوروبي ثلاثة : أرسطو في العصور القديمة ، والقديس توما الأكويني في العصور الوسطى ، وهيكل في العصور الحديثة . وكل واحد من هؤلاء العالقة الثلاثة قد حاول أن يشيد للإنسان مسكناً كونياً يكفل له الأمن ، ويضمن له التحرر من كل إحساس أليم بالقلق . وهكذا كان مذهب أرسطو الكوني cosmologique ، ومذهب القديس توما اللاهوتي théologique ، ومذهب هيكل المنطقي logologique بمثابة محاولات ثلاث لوضع نسق فكري يزيل عن الإنسان شعوره بالغربة ، ويحقق له ضرباً من الطمأنينة الروحية . وسنحاول - خلال عرضنا لمذهب القديس توما - أن نرى إلى أي حد نجح هذا المفكر المسيحي في بناء نسق فكري متكامل ، وجد فيه إنسان العصور الوسطى كل ما كان يصبو إليه من إحساس بالأمن sécurité .

يبد أن قيمة القديس توما الأكويني لم تتوقف عند العصور الوسطى ، بل هي قد امتدت أيضاً إلى العصور الحديثة ، بدليل أننا نشهد اليوم في العالم الغربي حركات

توماوية جديدة néo-thomisme تحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية humanisme chrétien ، ويسعون جاهدين في سبيل حل مشكلات الإنسان الغربي المعاصر في ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التي وضع دعائمها القديس توما الأكويني . وهذا واحد من أنصار تلك الحركة - ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتان : J. Maritain . محدثنا عن أصالة موقف القديس توما الأكويني بن غيره من الفلاسفة ، فيقسم المذاهب الفلسفية الكبرى إلى مجموعتين : مجموعة يسلخ فيها الفلاسفة الذن يقلسون العقل ، ويتوقفون عند الماهيات ، ويجتزئون بتأمل المعقولات في سماء التجريد ، دون أن يهتموا بالوجود الفعلي أو الحقيقة العينية ، وهؤلاء هم الفلاسفة الذين سحرتهم أنغام أفلاطون ، فلم يعرفوا العالم ، بل تصوره كتاباً من الصور ، يقبلون صفحاته ، ظانين أنهم بذلك إنما يلمسون الواقع ! وربما كان على رأس هذه الطائفة ، ديكارت ، وميلبرانش ، وليبنس ، واسبينوزا ، وهيكل ... الخ . وأما المجموعة الثانية من المذاهب الفلسفية فهي تلك التي يندرج تحتها الفلاسفة المعارضون

(في فرنسا) والكاردينال مرسيه Mercier (في بلجيكا) والأستاذ بورك Bourke (في أمريكا)... وقد أصبح هناك كرسى خاص لفلسفة القديس توما بجامعة لوفان Louvain بلجيكا ، كما تزايد الاهتمام بالدراسات التوماوية في الجامعات الأمريكية ، خصوصاً بعد نشر المؤلفات الكاملة للقديس توما الأكويني بنيويورك (سنة ١٩٤٨ - ١٩٤٩) في ٢٥ جزءاً ، تحت إشراف الأستاذ بورك (بجامعة تورنتو) .

٢ - حياة القديس توما وإنتاجه

ولد القديس توما بروكاسكا Roccasecca (بالقرب من نابولي) عام ١٢٢٥ من أسرة نبيلة : فقد كان ابن أخ لفريدريك باربروس ، وابن عم لهنرى السادس وفريدريك الثاني . وحينما بلغ من العمر خمس سنوات أرسل إلى دير مون كاسين Mont-Cassin الذى كان يشرف عليه عمه ، فظل يدرس فيه تسع سنوات ، إلى أن بلغ من العمر أربعة عشر عاماً ، فالتحق بجامعة نابولي (التي كان لفريدريك الثاني قد أنشأها في يولييه ١٢٢٤) ، وبقي بها حتى عام ١٢٤٤ . وعلى الرغم من معارضة والده ، فقد عزم القديس توما على الانضمام إلى سلك النظام الدومينيكي l'ordre des Dominicains ، ومن ثم فقد سافر في نهاية شهر أبريل سنة ١٢٤٤ إلى باريس للدراسة بجامعة ألبرت الكبير Albert le Grand ثلاث سنوات (من ١٢٤٥-١٢٤٨) ، إلى أن عهد إلى ألبرت الكبير بتأسيس معهد ديني Studium generale بمدينة كولونيا Cologne ، فاصطحبه في هذه المهمة توما الأكويني ، وبقي معه هناك حتى عام ١٢٥٢ . ثم لم يلبث توما الأكويني أن عاد إلى جامعة باريس في صيف عام ١٢٥٢ ، حيث عهد إليه بالتدريس في جامعها سنة ١٢٥٦ ، فبقي بها حتى شهر يولييه عام ١٢٥٩ .

للأفلاطونية من أمثال شوبنهاور ونييتشه وغيرهم ، ممن أرادوا العمل على تمزيق « كتاب المصور » ، فلم يلبثوا أن حطموا الفلسفة ، وهدموا العقل نفسه ! وليس من شك في أن تحطيم المثالية لا يعنى بالضرورة الوصول إلى الواقعية : فإن تشويه العقل لا يكشف حتماً عن أعماق الحياة الإنسانية ، بل هو قد يؤدي أيضاً إلى تشويه معالم الوجود البشرى . وبين هؤلاء واولئك يجيى القديس توما الأكويني - فيما يقول جاك ماريتان - فيحترم العقل ، ويراعى المنطق ، ولكنه يحاول في الوقت نفسه أن يقدر الحياة الإنسانية ، وأن يتغذى إلى أعماق الوجود البشرى . ومن هنا فإننا نراه يمضى دائماً من العقل existence إلى الوجود l'intelligence نفسه . ولئن كان القديس توما الأكويني قد اشتهر بنزعة العلمية الكلاسيكية ، وروحه المنطقية الصارمة ، وميله إلى الجدل والمناقشة ، إلا أننا لا نجد منه ينظر إلى الوجود على أنه « كتاب من الصور » ، بل هو ينظر إليه على أنه سماء حقيقية وأرض حقيقية ، فيمضى إلى الكشف عما فيه من « أشياء » تفوق كل ما في مذاهب صائعي الفلسفات من « أفكار » ! وليست « المجموعة اللاهوتية » سوى محاولة فلسفية ضخمة قام بها القديس توما الأكويني من أجل الكشف عن مكانة الإنسان في قلب الوجود ، بوصفه ذلك « المخلوق » الذى أضفى عليه الله نعمة العقل ، وجعل منه محور الكون .

وربما كان من المفارقات العجيبة أننا لا نكاد نجد اليوم بن فلاسفة القرن العشرين تلاميذ مخلصين لأرسطو أو أتباعاً حقيقيين لهيجل ، ولكننا نجد في أوروبا وأمريكا أنصاراً أوفياء للقديس توما الأكويني . ولئن كان أصحاب هذا الانحياز يستلهمون روح القديس توما ، أكثر مما يرددون أقواله ، إلا أننا نلمح لديهم تأثراً واضحاً بتلك النزعة الإنسانية المسيحية التي أرسى قواعدها توما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي . وربما كان أظهر أعلام هذه الحركة في الفكر الغربي المعاصر إثنين جلسون Et. Gilson وجاك ماريتان

وذاع صيت القديس توما - بسبب علمه الغزير وثقافته الواسعة - فاستدعاه البابا عام ١٢٥٩ إلى بلاطه الخاص ، وبقي القديس توما بساحة بابا روما من سنة ١٢٥٩ إلى ١٢٦٨ . وحينما انتشرت الحركة الرشدية Averroisme بجامعة باريس ، انتقل القديس توما مرة أخرى إلى تلك الجامعة (سنة ١٢٦٩) للعمل على مناهضة أنصار ابن رشد من رجالات اللاهوت المسيحي . وقد بقي القديس توما بجامعة باريس حوالي ثلاث سنوات ، ثم عاد مرة أخرى عام ١٢٧٢ إلى نابولي للقيام بمهمة التدريس بجامعة . وهناك أسس القديس توما معهداً لاهوتياً كان كعبة لرواد العلم من كل أركان العالم ، فتعلم على يديه الكثيرون ، وانتشرت آراؤه في مختلف أرجاء العالم . وقد كان القديس توما في طريقه إلى مجمع ليون ، حينما فاجأته المنية بدير فوسا - نوفا Fossa-Nouva سنة ١٢٧٤ ، ولما يتجاوز من العمر التاسعة والأربعين . وهكذا توفي هذا العالم اللاهوتي الكبير بعد حياة مليئة بالنشاط العلمي والروحي ، خلفاً وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج الفلسفي واللاهوتي ، كتب معظمها في العشرين سنة الأخيرة من حياته الفكرية ، وملأها ما يزيد عن خمسة وعشرين مجلداً ضخماً ، أو حوالي ستين كتاباً ورسالة وربما كان في إمكاننا أن نصنف مؤلفات القديس توما على النحو التالي :

أولاً : مؤلفات رئيسية كبرى لعل أهمها :
« مجموعة الرد على الكفار » (أو الأهم) Summa Contra Gentiles (وقد كتبها سنة ١٢٦٠) ،
ثم « المجموعة اللاهوتية » Summa Theologica (التي تعد أضخم إنتاج له) وقد كتبها في الفترة من سنة ١٢٦٥ إلى سنة ١٢٧٢ .
ثانياً : شروح وتعليقات على كتب الفلاسفة المختلفين ، لعل أهمها :
(أ) شروح على كتاب بوشيوس Boethius في التثليث De Trinitate (وقد كتبها خلال عامي ١٢٥٧ و ١٢٥٨) .

(ب) شروح على كتاب ديونسيوس الأريوباغي المزعوم : « الأسماء الإلهية » De Divinis Nominibus (وقد كتبها سنة ١٢٦١) .

(ج) شروح على « كتاب العلم » Liber de Causis (الذي نجعل صاحبه) ، وقد كتبها عام ١٢٦٨ .

(د) شروح على كتب أرسطو المختلفة ، كتبها في الفترة ما بين سنة ١٢٦١ وسنة ١٢٧٢ . ومن أهمها شرح كتاب « الطبيعة » ، وكتاب « ما بعد الطبيعة » ، وكتاب « الأخلاق النيقوماضية » ، وكتاب « السياسة » ، وكتاب « النفس » ، وكتاب « التحليلات الثانية » ، وكتاب « السماء » ، وكتاب « الكون والفساد » ، وكتاب « العبارة » . الخ .

ثالثاً : كتب تتناول بالبحث بعض المسائل أو المناقشات : Quaestiones Disputatae ، ومن أهمها :
(أ) كتاب « في الحقيقة » De Veritate (١٢٥٦ - ١٢٥٩) .

(ب) كتاب « في القوة » De Potentia (١٢٥٩ - ١٢٦٣) .

(ج) كتاب « في الشر » De Malo (١٢٦٣ - ١٢٦٨) .

(د) كتاب « في المخلوقات الروحية » De Spiritualibus Creaturis (١٢٦٩ - ١٢٧١) .

(هـ) كتاب « في النفس » De Anima (١٢٦٩ - ١٢٧١) .

رابعاً : رسائل صغيرة Opuscula لعل أهمها :
(أ) « في الوجود والمادية » De Ente et Essentia (سنة ١٢٥٦) .

(ب) « في سرمديّة العالم » De Aeternitate Mundi (سنة ١٢٧٠) .

(ج) « في وحدة العقل » De Unitate Intellectus (سنة ١٢٧٠) .

(د) « في الجواهر المنفصلة » De Substantiis Separatis (سنة ١٢٧٢) .

٣ - تحليل كتاب «المجموعة اللاهوتية»

ليس من السهل على الباحث أن يحلل كتاباً ككتاب «المجموعة اللاهوتية» : فإن هذا العمل الفلسفى الضخم الذى يبلغ آلاف الصفحات إنما يمثل «كاندراية هائلة من الأفكار» هبات لأى وصف أن يأتى على تفاصيلها. وإذن فحسبنا أن نرسم الخطوط العريضة لهذا المصنف الكبير ، مع العمل فى الوقت نفسه على إبراز الخيط الأساسى الذى يربط بين شتى أنسجة هذا النسق الفكرى الهائل . وربما كانت السمة البارزة التى تسم بطابعها كل ما كتبه توما الأكوينى هى هذا «التكامل الفكرى» العجيب الذى يجعل من الفلسفة التوماوية «سيمفونية عقلية» تتعاقب أنغامها فى انساق وانسجام : وسواء نظرنا إلى فلسفة توما النظرية ، أم توجهنا بأبصارنا نحو فلسفته العملية ، أم ركزنا انتباهنا فى تصوره للحياة الروحية ، فإننا لن نجد أنفسنا فى كل هذه الحالات إلا بإزاء جهد فلسفى مخلص ، من أجل إزاحة النقاب عن أسرار الوجود ، وخبيايا الكون ، وخفايا الإنسان ، فى ضوء أنوار الوحي ، وهداية العقل ؟؟

وأما المنهج الذى اصطنعه القديس توما فى كل مباحث هذا الكتاب فهو منهج أرسطو الذى يقوم على تحديد المشكلة ، وحصر أوجه الإشكال فيها ، باستعراض شتى الشكوك التى تثار حولها ، ثم العمل على الإجابة عنها بالأدلة المنطقية المقنعة . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن القديس توما يتعرض فى المبحث الأول من كتابه لدراسة التعليم المقدس ، وتحديد مضمونه ، ومعرفة مواضعه ، فتراه يتساءل فى الفصل الأول : «هل تمس الحاجة إلى تعليم غير التعاليم الفلسفية ؟» ، وفى الفصل الثانى : «هل التعليم المقدس علم ؟» ، وفى الفصل الثالث : «هل التعليم المقدس علم واحد ؟» ، وفى الفصل الرابع : «هل التعليم المقدس علم عملى ؟» ، وفى الفصل الخامس : «هل التعليم المقدس أشرف من

سائر العلوم ؟» ، وفى الفصل السادس : «هل هذا التعليم حكمة ؟» وفى الفصل السابع : «هل الله هو موضوع هذا العلم ؟» ، وفى الفصل الثامن : «هل هذا التعليم استدلالى ؟» ، وفى الفصل التاسع : «هل ينبغى التجوز فى الكتاب المقدس ؟» ، وفى الفصل العاشر : «هل للكتاب المقدس تحت لفظ واحد معان كثيرة ؟» ، وفى كل هذه الفصول ، يستعرض القديس توما آراء المعارضين ، ثم يحاول تفنيدها بالأدلة المنطقية المقننة ، سارداً حججه المختلفة حجة بعد أخرى ، منتقلاً دائماً من المقدمات إلى النتائج المترتبة عليها بالضرورة . وهكذا الحال أيضاً فى المبحث الثانى الخاص بوجود الله ، فإننا نجده يتساءل فى الفصل الأول قائلاً : «هل وجود الله بين بنفسه ؟» ، وفى الفصل الثانى : «هل وجود الله مترهّن ؟» ، وفى الفصل الثالث : «هل الله موجود ؟» وهكذا الحال فى جميع مباحث الكتاب .

(أ) مشكلة العقل والنقل :

يفرق القديس توما بين الفلسفة بصفة عامة (أو الميتافيزيقا بصفة خاصة) وبين علم اللاهوت *théologie* فيقول إن الفلسفة تستعين بالعقل فى بحثها - والعقل شائع بين الجمع - فى حين أن علم اللاهوت إنما يستند إلى الوحي ، والوحي لم ينزل إلا على أشخاص معدودين ولكن القديس توما يعود فيقرر أن العقل والوحي وسيلتان من وسائل المعرفة ، وأنهما قد صدرا عن أصل واحد مشترك ما دام الله هو الذى أودع العقل فى الإنسان ، وهو الذى أعلن للناس حقائق الوحي . ولما كانت «الحقيقة لا يمكن أن تتعارض مع الحقيقة» لأن التقيضتين المتناقضتين لا بد أن تكون الواحدة منهما صادقة بالضرورة ، والآخرى كاذبة بالضرورة ، فإن الحقيقة لا بد من أن تكون واحدة ، وإذا كانت كذلك ، فقد لزم أن يكون العقل والإيمان سبيلين يؤديان إلى تلك الحقيقة الواحدة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يصل عن طريق العقل وحده إلى كافة

الحقائق الدينية ، لأن بين هذه الحقائق الغيبية ما يمتنع على العقل إدراكه ، فلا بد من أن تتضاف إلى هداية العقل أنوار الوحي ، حتى يتسنى للإنسان إدراك تلك الأسرار الفائقة للعقل . وإذن فإن العقل والنقل ليسا نقيضين ، بل هما خطوتان متتاليتان تكمل الواحدة منهما الأخرى في مجال المعرفة .

حقاً إن في استطاعة العقل — بمفرده — أن يتوصل إلى إثبات وجود الله ، ووحدانيته ، وخلود الروح ، وغير ذلك من الحقائق ، ولكن هناك حقائق أخرى هي دون متناول العقل ، كالتثليث ، والخلق في الزمان . الخ فليس للإنسان محيص عن الوحي يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن بلوغ أمثال هذه الحقائق التي لا يرقى العقل إلى فهمها . ومع ذلك ، فإننا نرى القديس توما يعلى من شأن العقل البشري ، ويجعل من الفلسفة أعلى صورة من صور النشاط الإنساني ، على اعتبار أن الغاية النهائية للفلسفة إنما هي الوصول إلى الله . وحينما يتحدث القديس توما حديث الفيلسوف ، فإننا نراه يجزئ بالأدلة العقلية ، دون إقحام للإيمان الديني في صميم عملية البرهنة . وما دام العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يفهم المقاصد الإلهية نفسها ، فليس بدعاً أن نرى القديس توما الأكويني يشيد بنشاط العقل الإنساني ، وليس بدعاً أيضاً أن نراه يقيس مدى مشروعية كل سلوك بشري بدرجة « معقولته » . ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه بعض المؤرخين من أن فلسفة القديس توما فلسفة « عقلية » ترد للعقل البشري اعتباره ، وتعلو من شأن التأمل أو المشاهدة ، وتجعل الصدارة في الإنسان للعقل على الإرادة .

يبد أن فلسفة القديس توما هي في الواقع « فلسفة تجربة » ، قبل أن تكون مجرد « فلسفة عقلية » : لأن صاحب « المجموعة اللاهوتية » يتخذ نقطة انطلاقه (كما فعل أرسطو من قبل) من المعطيات الحسية التي تمدنا بها التجربة ، على اعتبار أنها المواد الوحيدة التي يستمد

منها الفكر أصول المعرفة . ومعنى هذا أن الإنسان — في رأى القديس توما — لا يملك أية معرفة فطرية ، ما دامت كل المعارف إنما تحصل في صميم الحياة عبر تجارب تحدث في المكان وتنقضي في الزمان . والتجربة الحسية إنما هي التي تحقق الاتصال بين الإنسان والعالم المادي ، فهي بمثابة الدعامة الأساسية لكل معرفة بشرية . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة التوماوية إنما هي أولاً وبالذات « فلسفة تجربة » ، ولكنها ليست مجرد « فلسفة تجريبية » تتوقف ههنا عند الخبرات الحسية ، وتأتي أن ترى في ترقى الفكر سوى مجرد صورة مترقية من الإحساسات والصور الحسية . وآية ذلك أن القديس توما ينسب إلى الفكر دوراً هاماً ، فيقول إن في استطاعة الفكر — ابتداء من تلك المعطيات الحسية الواردة إليه عن طريق التجربة — أن يتوصل إلى معارف تمتد فيما وراء عالم الحس . فللفكر نشاطه الخاص الذي يتمثل في عملية تكوين « المدركات الكلية » أو « الأفكار المجردة » ابتداء من المعطيات الحسية . أو الخبرات الجزئية . فالتجربة الحسية — مثلاً — تضع بين أيدينا الكثير من الأشياء الحمراء ، ولكننا نستطيع عن طريق الفكر أن نعزل اللون الأحمر عن هذه الأشياء لكي ندركه باعتباره مفهوماً مجرداً أو مدركاً كلياً . ومعنى هذا أننا ننفلذ إلى « الكلي » عبر « الجزئي » ، أو نحن — على الأصح — نجرد « المدرك الكلي » من « الجزئيات المحسوسة » . وما دامت « الجزئيات » ليست سوى نماذج أو عينات من « الكليات » ، فإن عملية « التجريد » التي يقوم بها العقل إنما هي عملية مشروعة توصلنا إلى معارف حقيقية .

و حينما يفرق توما الأكويني بين « العلم » ، و « الإيمان » ، على أساس أن موضوع العلم هو « المرئي » ، في حين أن موضوع « الإيمان » هو « اللامرئي » ، فإنه يريد بذلك أن يمحصر العلم في نطاق « العالم » ، ما دامت نقطة انطلاقه إنما هي « التجربة » ولكن العلم ينطلق من هذه الدعامة الحسية ، لكي يمارس

لكى يصلوا إلى « العلول » . والحق أن أدلة وجود الله عند القديس توما لا يمكن أن تبدأ من « الواحد » الذي تصدر عنه جميع الأشياء ، لكى تنتقل إلى باقى الموجودات على سبيل التدرج ، بل هى تبدأ من « الطبيعة » نفسها ، على اعتبار أن الموضوع المباشر الذى يجده العقل البشرى أمامه (فى حالته الطبيعية الراهنة) إنما هو الأشياء المادية . وتبعاً لذلك فإن هناك خمسة أدلة على وجود الله .

الدليل الأول : يأخذ القديس توما عن أرسطو دليله المعروف باسم دليل المحرك الأول ، فيقول إن الحركة موجودة فى العالم ، ما دمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء ، ولكن لما كانت الحركة إنما تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ، ولما كان هذا الانتقال يستلزم وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل ، فإنه لا بد للمتحرك إذن من محرك . ولما كان المحرك هو نفسه فى حالة حركة ، فإنه لا بد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته . ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى ما لا نهاية ، متقلين دائماً أبداً من محرك إلى آخر ، وإنما لا بد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك ، وهذا المحرك الأول إنما هو الله .

الدليل الثانى : يقوم هذا الدليل على مفهوم « العلة الفاعلية » : فالتنا نلاحظ فى العالم الحسى أن هناك نظاماً من « العلل الفاعلية » ، بمعنى أن العلة الفاعلية الواحدة لا تحدث معلولها مباشرة ، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة ، كالذراع الذى يدفع الحجر مستعيناً بعضماً . ولما نعرف حالة واحدة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلية لنفسه ، إذ لو كان كذلك ، لكان متقلماً على ذاته ، وهذا محال . ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلل الفاعلية المتعاقبة بنظام ، أن الأولى منها علة للمتوسطة ، والمتوسطة علة للمتأخرة ، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة ، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلل الفاعلية إلى ما لا نهاية

نشاطه الخاص المنحصر فى عمليات الاستدلال والحكم والتجريد ، فيتوصل عن هذا الطريق إلى أفكار كلية مجردة . ولئن كان للمدرجات الكلية التى هى منتجات النشاط الذهنى علاقة طبيعية بالمعطيات العينية الفردية التى عمدنا بها الإدراك الحسى ، إلا أن لهذه المدرجات الكلية قيمة موضوعية (على الرغم من نقصها) ، وبالتالي فإنها تخبرنا بشيء عن حقيقة أمر « الواقع » فى ذاته la réalité en elle-même .

(ب) مشكلة وجود الله :

يهم القديس توما الأكوينى بدراسة مشكلة وجود الله ، فراه يعرض فى المبحث الثالث من مباحث « المجموعة اللاهوتية » لمناقشة حجج القائلين بعدم وجود إله ، ملخصاً هذه الحجج فى اعتراضين أساسيين : أولهما هو الاعتراض القائل بأنه لما كان معنى كلمة « الله » إنما هو الحرية اللامتناهية ، فإن مجرد وجود الشر فى العالم إنما هو الدليل القاطع على عدم وجود الله : إذ لو كان ثمة إله ، لما كان فى العالم شر . وأما الاعتراض الثانى فهو القائل بأنه لا حاجة بنا إلى افتراض وجود إله ، ما دام فى استطاعتنا أن نفسر كل ما نراه فى العالم بإرجاعه إلى مبدأ واحد ألا وهو الطبيعة ، وما دام فى استطاعتنا أيضاً أن نفسر كل الأفعال الإرادية بإرجاعها إلى مبدأ واحد ألا وهو العقل البشرى أو الإرادة البشرية . وإذن فإنه لا موجب لإقحام مبدأ تفسير آخر نطلق عليه اسم « الله » .

يبد أننا لو أنعمنا النظر إلى المشكلة — فما يقول القديس توما الأكوينى — لوجدنا أن الكتاب المقدس على حق حينما يقول على لسان الله : « أنا هو الموجود » (سفر التثنية ٣ : ١٤) . وآية ذلك أن هناك خمسة طرق تقنادنا (إلى الله) وجميعها تبدأ من « العلول » لكى ترقى إلى « العلة » ، على طريقة أرسطو فى كتاب « التحليلات الثانية » ، بعكس ما كان يفعل الأفلاطونيون المحدثون الذين كانوا يبدأون من « العلة »

والدليل الرابع : يختلف هذا الدليل عن سائر الأدلة السابقة التي تقدمت عليه ، لأنه لا يكاد يرتبط بالتقليد المسيحي العام ، على العكس من الأدلة الثلاثة السابقة : والأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل إنما هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج . فنحن نشاهد في عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خبرية ، وأشياء أخرى أقل خبرية ، كما أن هناك أشياء أكثر نبلا ، وأخرى أقل نبلا ، وأشياء أكثر صدقا ، وأخرى أقل صدقا ، وهلم جرا . ولكن « أكثر » و « أقل » لا تصدقان على الأشياء المختلفة ، اللهم إلا بالقياس إلى « حد أقصى » يكون بمثابة المعيار الذي تقاس به درجة تفاوت الأشياء . فنحن لا نعرف ما هو « أحسن » إلا بالقياس إلى « الأحسن » ، ونحن لا نعرف ما هو « أجمل » ، إلا بالقياس إلى « الأجمل » ، ونحن لا نعرف ما هو « أصدق » ، إلا بالقياس إلى « الأصدق » ، وهلم جرا . ولنضرب لذلك مثلا فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التي تمثل « الحد الأقصى » للحرارة ، فنقول عن هذا الشيء أو ذاك إنه أكثر حرارة أو أقل حرارة ، بقدر درجة اقترابه من أكثر الأشياء حرارة ، ألا وهي النار . وكما أن النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفاء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) ، فإن « الحد الأقصى » لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن شئى درجات الكينونة ، والحق ، والخيرية ، إنما تتحدد بالإشارة إلى « موجود أسمى » هو أعلى الموجودات كينونة ، ونقلاً ، وخيرية . وهذا الموجود الذى هو علة ما في الأشياء من وجود وخيرية وكما إنما هو ذلك الموجود الأسمى الذى نطلق عليه اسم « الله » .

الدليل الخامس : يتطابق هذا الدليل من « الغائية » المشاهدة في هذا العالم ، لدى الكائنات المادية التى لا تتمتع بأي عقل أو أية معرفة ، فيقول إن الأجسام الطبيعية التى تتجه نحو غايات أو أهداف لا يمكن أن

ولو أننا أسقطنا العلة ، لسقط المعلول أيضاً . وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى في سلسلة العلل الفاعلية ، لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ، ولا علة متوسطة . ولكننا لو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية في نظام العلل الفاعلية ، لكان علينا أن ننكر وجود علة فاعلية أولى ، وبالتالي لكان علينا أيضاً أن ننكر وجود علل فاعلية متأخرة ووجود علل فاعلية متوسطة ، وهذا كله محال . وإذن فلا بد لنا من التسليم بوجود علة فاعلية أولى ، ألا وهي ما اصطلاحنا على تسميته باسم « الله » .

الدليل الثالث : يستعين القديس توما في هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب ألا وهما مفهوم « الممكن » ومفهوم « واجب الوجود » وهو يسير في هذا الدليل على مرحلتين : مرحلة ينتقل فيها من « الممكن » إلى « واجب الوجود » ، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من « واجب الوجود بغيره » إلى « واجب الوجود بذاته » . وهو يقول في هذا الدليل إننا نشاهد في الطبيعة أشياء حادثة ، بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد . وآية ذلك أننا نرى في الأشياء المحسوسة كوناً وفساداً ، والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء « ممكنة » ، لا « واجبة الوجود » . ولما كان « الممكن » إنما هو ما يمكن أن يوجد أو ألا يوجد ، فإن « الممكن » لا بد من أن يستمد وجوده من « الضروري » أو « واجب الوجود » . والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يكون في « السواء » ، و « السواء » - في نظر القديس توما - هي « واجب الوجود بغيره » . ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار في سلسلة الموجودات « واجبة الوجود بغيرها » إلى ما لا نهاية ، فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون « واجب الوجود بذاته » ، ألا وهو الله . وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته ، وأنه هو الذي يخلق « الضرورة » على تلك الموجودات الأخرى التى قلنا عنها إنها « واجبة الوجود بغيرها » .

تكون هي مصدر هذه « الغائية » ، ما دامت لا تعرف « الغايات » التي تعمل من أجلها . ولكن ، لما كانت هذه « الغايات » إنما تتحقق دائماً باطراد واتهاق ، فلا بد من أن يكون مصدرها عقلاً يريد بها ، ويعمل على تحقيقها . وإذن فلا بد من وجود « عقل » أسمى يعمل على تحقيق تلك « الغايات » ، ويسعى دائماً نحو بلوغ هذه « الأهداف » ، بمقتضى ما لديه من معرفة وذكاء . وكما أن الرأى هو الذي يطلق السهم فيصيب الهدف فكذلك لا بد من أن يكون وراء تلك الغائية الطبيعية قوة عليا هي التي تكفل الطبيعة النظام وتضمن لها الاطراد . وإذن فلا بد من أن يكون هناك موجود عاقل يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاياتها ، وليس هذا الموجود سوى « الله » .

(ج) مشكلة صفات الله :

لو أننا عاودنا النظر إلى أدلة القديس توما الأكويني على وجود الله ، لتحقيقنا من أن كل دليل من هذه الأدلة إنما يكشف لنا عن وجه من أوجه الحقيقة الإلهية بوصفها علة للعالم . فالدليل الأول يبين لنا أن الله هو المحرك الأول . والدليل الثاني يظهرنا على أن الله هو العلة الأولى ، والدليل الثالث يثبت لنا أن الله هو واجب الوجود بذاته . والدليل الرابع يكشف لنا عن طبيعة الله بوصفه الموجود الأسمى والخير الأسمى . والدليل الخامس يبين لنا أن الله هو منظم الأشياء المادية . وإذن فإن الموجود الضروري أو « واجب الوجود بذاته » هو وجود محض ، وفعل خالص ، لا متحرك ، ثابت ، بسيط ، بمعنى أنه لا بد لنا من أن ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والانفعال ، والتركيب .

يبد أن القديس توما الأكويني لا يفتح بنسبة هذه الصفات إلى الله بطريقة تقريرية محضة ، بل هو يعمد إلى مناقشتها واحدة بعد الأخرى في مباحث طويلة من مجموعته اللاهوتية . وليس في وسعنا - بطبيعة الحال - أن نأتى على تفاصيل هذه المناقشات الفلسفية المسببة

للصفات الإلهية ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن القديس توما يناقش (مثلاً) في المبحث السادس صفة الحرية المطلقة ، فيثبت لنا بالأدلة المنطقية أن الله هو الخير الأعظم ، وأنه وحده خير بماهيته ، وأن جميع الأشياء خيرة بالخيرية الإلهية ، بينما نراه يتعرض في المبحث السابع لدراسة عدم تناهى الله ، فيحاول أن يثبت لنا أن الله غير متناه ، وأنه ليس ثمة شيء سوى الله غير متناه في الماهية . . . ويمضى القديس توما في حديثه عن صفات الله ، فيظهرنا في المبحث الثامن على أن الله موجود في جميع الأشياء ، ويحاول في المباحث التالية أن يبرهن لنا على أن الله سرمدى لازمانى ، فيقدم لنا في المبحث العاشر (مثلاً) دراسة طريقة لمشكلة الزمان ، وعلاقته بالسرمدية ، ويتساءل عما إذا كان يصح أن يقال عن الله إنه « خالد » . . . الخ .

ومن المباحث الهامة التي ينبغي لنا أن نتوقف عندها قليلاً دراسة القديس توما لمشكلة العلم الإلهي في المبحث الرابع عشر . فتحن هنا نراه يقدم لنا بحثاً وافياً لهذه المشكلة ، فيتساءل مثلاً : هل يعلم الله كل شيء ؟ وهل علم الله هو علة الأشياء ؟ وهل يعرف الله اللاموجودات ؟ وهل يعرف الشرور ؟ وهل يعرف الجزئيات ؟ وهل يقدر أن يعرف غير المتناهيات ؟ وهل يتعلق علمه بالحوادث المستقبلية ؟ وهل يعرف القضايا ؟ وهل علمه متغير ؟ وهل علمه بالأشياء نظرى ؟ .. الخ . وخلاصة رأى القديس توما في هذا الصدد أن الله عالم علماً محيطاً ، ولكنه لا يرى الأشياء في ذاتها ، بل في ذاته هو ، من حيث أن ماهيته تشتمل على مشابهة باقي الأشياء . فالله - في نظر القديس توما - يعقل ذاته ، ومحيط علماً بذاته ، وتعقده عين جوهره ، ولكنه أيضاً يعرف غيره ، وهو يعرف غيره معرفة خاصة . . . الخ والله في الوقت نفسه هو العلة المثالية والعلة الغائية لجميع الأشياء . فهو علة مثالية للمخلوقات ، من حيث أن المخلوقات - وإن كانت لا تتوصل إلى مشابهته بحسب طباعها مشابهة النوع ، كما يشابه الإنسان المولود

مخلوق موجوداً بالفعل ، إلا أنه ليس فعلاً صرفاً ،
وبالتالى فإن جانب القوة فيه مخلوق .

(د) مشكلة خلق العالم :

يناقش القديس توما اعتراضات الفلاسفة على فكرة
« الخلق من العدم » ، فيقول إن المتقدمين قد أجمعوا على
أنه لا يمكن أن يصنع شيء من لا شيء . هذا إلى أن
رأى الفلاسفة السابقين قد انعقد على أن أصداد المبادئ
الأولى لا يمكن أن تكون مقدورة لله : فإن الله
لا يستطيع أن يجعل الكل أصغر من أحد أجزائه ، أو
أن يجعل نفى شيء وإثباته مجتمعاً معاً ، وبالتالي فإن
الله لا يقدر أيضاً أن يحدث أو شيئاً من لا شيء ،
وفضلاً عن ذلك فإن الخلق هو التغيير ، وكل تغيير
لا بد من أن يتحقق فى موضوع ، ما دامت الحركة هى
فعل موجود بالقوة . وإذن فإن من المحال أن يصنع الله
شيئاً من لا شيء . وبالإضافة إلى كل هذا ، فإنه
لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ؛ وبين الوجود والعلم
مسافة غير متناهية ، فليس فى الإمكان إذن أن يفعل
شيء من لا شيء .

ورد القديس توما على هذه الاعتراضات أنه لو
كان الله لا يفعل شيئاً إلا من شيء سابق فى الوجود ،
لكان ذلك السابق غير معلول لله ، ولكن من المحال
أن يوجد شيء غير صادر عن الله ، ما دام الله هو العلة
الكلية للوجود بأسره . وإذن فلا بد من أن يقال أن الله
يصدر الأشياء إلى الوجود من العلم . هذا إلى أن
متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا إلا صدور المعلولات الجزئية
عن العلل الجزئية ، ومثل هذه العلل الجزئية لا تفعل إلا
فى موجود سابق ، ومن هنا فأنهم قد أجمعوا على
القول بأنه لا يفعل شيء من لا شيء . ولكن مثل هذا
الأصل لا محل له فى الصدور الأول عن مبدأ الأشياء
الكلى . وأما القول بأن الخلق مجرد تغيير فهو طريقة من
طرق التصور ، ولكن شتان بين أن يكون الشيء الواحد
بعينه مختلفاً الآن عما كان عليه من قبل ، وبين أن يكون

الإنسان الوالد - إلا أنها تتوصل إلى مشابهته بحسب
تمثيل الحقيقة المعقولة منه ، كما يشابه البيت الذى فى
المادة البيت الذى فى عقل الصانع . وهو علة غائية
للمخلوقات ، من حيث أن جميع الأشياء تشتاق إلى
الله على أنه غايتها ، باشتياقها لأى خير ما شوقاً عقلياً
أو حسياً أو غريزياً ، دون معرفة ، إذ ليس لشيء
حقيقة الخير والمشهى ، اللهم إلا بحسب كونه مشتركاً
فى شبه الله .

ويكرس القديس توما المبحث الرابع والأربعين
من كتابه لدراسة صدور المخلوقات عن الله باعتباره
العلة الأولى لجميع الموجودات ، فنراه يثبت فى الفصل
الأول من هذا المبحث أنه من الضروري أن يكون كل
موجود مخلوقاً من الله : لأنه إذا وجد شيء فى شيء
بالمشاركة ، فلا بد أن يكون مسبباً فيه عما هو موجود
فيه بالذات : كالحديد الذى يصير ذا نار من النار .
فإنه هو الوجود القائم بنفسه ، والوجود القائم بنفسه
لا يمكن أن يكون إلا واحداً . وإذن فإن كل ما عدا
الله ليس هو عن وجوده ، بل هو موجود بالمشاركة .
وتبعاً لذلك فإنه لا بد من أن تكون جميع الموجودات
اختلفة فى درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه ،
صادرة عن موجود واحد أول بالغ نهاية الكمال فى
الوجود . وهذا ما حدا بأفلاطون إلى القول بأنه لا بد
من إثبات الوحدة قبل كل كثرة . وأما فى الفصل الثانى
من هذا المبحث فإننا نرى القديس توما يثبت أن الهىولى
الأولى مخلوقة من الله ، باعتبار أن الهىولى هى المبدأ
الأول الانفعالى ، فى حين أن الله هو المبدأ الأول
الفعلى ، والانفعال هو معلول الفعل . فلا بد إذن من
أن يكون المبدأ الأول الانفعالى مملولاً للمبدأ الأول
الفعلى ، ما دام كل ناقص إنما هو صادر عن الكامل ،
لرجوب كون المبدأ الأول فى غاية الكمال ، كما قال
أرسطو فى الإلهيات . وقد يقال إن الهىولى ليست مخلوقة
لأنها موجودة بالقوة فقط ، ولكن ليس ما يمنع من أن
تكون الهىولى مخلوقة بدون صورة : لأنه وإن كان كل

الشيء الواحد غير موجود من قبل بالكلية ثم يوجد بعد ذلك . وأما الزعم بوجود مسافة لامتناهية بين الوجود والعدم ، وأنه لا يمكن قطع مسافة غير متناهية ، فإنه زعم ناشئ عن توهم باطل : كأن بين المعلوم والموجود وسطاً غير متناه . ومنشأ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغير كائن بين طرفين .

والخلق فعل خاص بالله وحده : فإن المعلولات التي هي أهم يجب إسنادها إلى العلة التي هي أهم وأسبق ، والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود ، فلا بد إذن من أن يكون هو المعلول الخاص للعللة الأولى البالغة غاية العموم ، ألا وهي الله . وهنا يمارض القديس توما فيلسوفاً مثل ابن سينا الذي كان قد ذهب إلى أن الجوهر الأول الم fark المخلوق من الله خلق جوهر آخر بعده ، وجوهر العالم ، نفسه ، وأن جوهر العالم خلق هيوئ الأجسام السافلة . ورد القديس توما على هذا الزعم أن العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة الأولى العالمة ، اللهم إلا بمساعدتها لمفعول الفاعل الأصلي على وجه التهيئة . ومعنى هذا أن العال الثانية لا يمكن أن تخلق على الإطلاق ، لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية ، ولا سيما إذا كانت أجساماً ، لأن الجسم لا يفعل إلا بالممارسة أو التحريك ، وبالتالي فهو يقتضى في فعله موجوداً سابقاً يمكن مماسه وتحريكه ، وهذا مناف لحقيقة الخلق . ولما كان المفعول الخاص لله الخالق سابقاً على جميع ما سواه ، ألا وهو الوجود المطلق ، فليس في وسع أى شيء غيره إذن أن يساعد على هذا المفعول بطريق التهيئة والآلية . وأما الزعم بأن الجوهر المحرد عن الهيوئ يقلر أن يصنع جوهر آخر يشابهه ، فإن رد توما الأكويني عليه أن الله هو وحده الموجود الذي بعد عين وجوده ، فليس في وسع أى موجود مخلوق أن يصنر موجوداً ما على الإطلاق ، بل هو يستطيع فقط أن يخصص الوجود بهذا الموجود . وكذلك ليس في وسع الجوهر المحرد أن يصدر جوهر آخر مجرداً مشابهاً له في وجوده ، ما دام من المستحيل

على أى موجود مخلوق أن يصنر شيئاً إلا من موجود سابق ، وهذا مناف لحقيقة الخلق .

على أن القديس توما الأكويني يرى أن حدوث العالم عقيدة إيمانية تعلم بالوحي فقط ، ويمتنع اثباتها بالبرهان . والسبب في ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالمأهية ، وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن

خصوص المكان والزمان ، ولذا يقال إن الكليات موجودة في كل أين وأن . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يثبت بالبرهان حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر . وكذلك لا يمكن البرهنة أيضاً على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة : لأن إرادة الله هي مما لا يمكن البحث عنه بالعقل ، اللهم إلا بالنظر إلى ما يريده الله بالضرورة المطلقة . ولكن من الواضح أن ما يريده الله بالنظر إلى المخلوقات ليس هو ما يريده بالضرورة المطلقة . « وإذن فإن حدوث العالم في الوجود — على حد قول القديس توما — أمر يعتقد بالإيمان ، ولا يثبت بالطريقة البرهانية أو العلمية . وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدعى إثبات عقائد الإيمان بالبرهان لتلا يأتى في ذلك بحجج غير قاطعة ، فتكون داعية لجزء الكفرة ، ظناً منهم بأننا إنما نتمسك بعقائد الإيمان ، استناداً إلى أمثال هذه الحجج » . (م ٤٦ ، ف ٢) . والقديس توما الأكويني يضارب حجج القائلين بقدم العالم بحجج القائلين بحدوث العالم ، دون أن يفصل في المشكلة برأى قاطع . وهو يورد في هذا الصدد آراء لفلاسفة مختلفين كالقديس أوغسطين ، وابن سينا ، والغزالي ، ثم يختم حديثه بقوله : « ولقائل أن يقول إن العالم ، أو على الأقل ، بعض المخلوقات (كالملاك ، لا الإنسان) قديم . ومطلوبنا هنا بالإجمال ما إذا كان بعض المخلوقات قديماً » . (المرجع نفسه ، م ٤٦ ، ف ٢) .

(هـ) مشكلة الشر :

يتعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة الشر في مواضع عديدة من كتابه « المجموعة اللاهوتية » ،

فتراه يتساءل في الفصل العاشر من المبحث الرابع حشر عما إذا كان الله يعرف الشرور . وهو يبدأ بحثه بإيراد آراء المعارضين ، فيقول إن الظاهر أن الله لا يعرف الشرور ، بدليل أن أرسطو يقول في كتاب « النفس » : إن العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم . ولما كان الشر - كما قال القديس أوغسطين - هو عدم الخير ، ولما كان الله ليس بالقوة أصلاً ، بل دائماً بالفعل ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الله غير عارف بالشرور هذا إلى أن كل علم إما أن يكون علة للمعلوم أو معلولاً له ، وعلم الله ليس علة للشر ولا معلولاً له ، فهو إذن علم لا يتعلق بالشرور أصلاً . وفضلاً عن ذلك ، فإن الشيء لا يعرف إلا بشبهه أو بمقابله ، والله لا يعرف كل شيء إلا بذاته . ولكن ، لما كانت الذات الإلهية ليست شيئاً للشر ولا الشر مقابلاً لها ، ما دام من المحال أن يكون ثمة شيء مضاد للذات الإلهية ، فإن من الواضح إذن أن الله لا يعرف الشرور . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن ما لا يعرف بنفسه ، بل بغيره إنما يعرف معرفة ناقصة ، والشر لا يعرف من الله بنفسه ، وإلا لوجب أن يكون الشر في الله ضرورة ، ما دام المعروف لا بد من أن يحصل في العارف . ولو كان الشر يعرف من الله بغيره ، أى بالخير ، لكان يعرف منه معرفة ناقصة ، وهذا محال ، إذ ليس لله معرفة ناقصة . وإذن فإن علم الله لا يمكن أن يتعلق بالشرور .

ثم يرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن كل من يعرف شيئاً معرفة كاملة لا بد من أن يعرف كل ما يمكن أن يعرض لهذا الشيء . ولما كان هناك من بين الخيرات ما يمكن أن يعرض له الفساد بالشرور ، فإن من الواضح إذن أنه لا يمكن لله أن يعرف الخيرات معرفة كاملة اللهم إلا إذا عرف الشرور أيضاً . وكل شيء إنما يعرف بحسب حاله من الوجود . ولما كان وجود الشر إنما هو عدم الخير ، كان الله معرفته للخيرات إنما يعرف الشرور أيضاً ، كما يعرف الظلام بالنور . ولهذا فقد قال ديونيسيوس

في « الأسماء الإلهية » : « إن الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام ، وإن كان لا يراه إلا من خلال النور » . والواقع أن الله لا يعرف الشر بالعدم الموجود فيه ، بل بالخير المقابل لهذا الشر . وليس علم الله علة للشر ، بل هو علة للخير الذي به يعرف الشر . هذا إلى أن الشر ليس مقابلاً للذات الإلهية التي لا يتطرق إليها فساد بالشر ، بل هو مقابل لمعلولات الله التي يعرفها بذاته ، ومعرفته إياها يعرف الشرور المقابلة لها . وفضلاً عن ذلك ، فإن معرفة الشيء بغيره لا تكون معرفة ناقصة ، اللهم إلا إذا كان ذلك الشيء قابلاً لأن يعرف بنفسه : ولكن الشر ليس قابلاً لأن يعرف بنفسه ، لأن من حقيقته أنه عدم الخير ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن محد أو يعرف إلا بالخير .

ويعود القديس توما إلى مشكلة الشر في الفصل التاسع من المبحث ١٨ (الثامن عشر) فتراه يتساءل قائلاً : « هل يريد الله الشرور ؟ » . وهو يبدأ دراسته باستعراض آراء المؤيدين لهذه القضية ، فيقول إنه يظهر أن الله يريد الشرور ، لأنه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدث الشرور خير ، لا من حيث هي شرور ، بل من حيث هي أحداث (أو وقائع تسم بسمه الوجود) . وقد قال ديونيسيوس : « إن الشر يفيد لكمال العالم » ، كما ذهب القديس أوغسطين إلى أن « الجمال العجيب الكائن في العالم حاصل عن جميع الأشياء ، لدرجة أن ما يدعى فيه شراً ، إذا أحسن ترتيبه وأحل محله ، من شأنه أن يضاعف من فضل الخيرات ، حتى إنها تغلو بالقياس إلى الشرور أشد إعجاباً وأبعث على الاستحسان » . ولما كان الله يريد كل ما من شأنه أن يعود على العالم بالجمال والكمال ، لأن هذا أخص ما يريده الله للمخلوقات ، فلا بد إذن من أن يريد الله الشرور . هذا إلى أن حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على سبيل التناقض . ولما كان الله لا يريد عدم حدوث الشرور ، وإلا لزم ألا تتحقق إرادته تماماً ، نظراً لحدوث بعض الشرور بالفعل ، فلا بد إذن من أن يكون الله مريداً لحدوث الشرور .

ولا يندرج تحت نظام العالم ، اللهم إلا بالعرض ، أى باعتبار الخير المقارن له . ويمضى القديس توما الأكويني فى مناقشة مشكلة الشر فيتساءل فى الفصل الثالث : « هل الشر موجود فى الخير وجوده فى موضوع ؟ » كما يتساءل فى الفصل الرابع عما إذا كان من شأن الشر أن يفسد الخير كله ؟ » وهو يجيب على السؤال الأول منهما بالإيجاب ، فى حين نراه يجيب على السؤال الثانى بالسلب . وليس فى وسعنا أن نأتى هنا على الأدلة التى يوردها القديس توما لتأييد هذا الرأى ، وإنما حسبنا أن نشير إلى اهتمامه بتفسير وجود الشر تفسيراً مبتافزياً يتناسب مع نظريته الأونطولوجية العامة . ولا موضع للخلط هنا بين نظرية القديس توما فى تبرير الشر ونظرية لينتنس فى التفاؤل المطلقى : فإن القديس توما لا يتجاهل وجود الشرور ، ولا ينتهى مع البعض إلى القول بأنه « ليس فى الإمكان أبدع مما كان ! » .

ولا يتوقف القديس توما عند دراسة الشر الطبيعى أو الشر الميتافيزيقى ، بل هو يمتد أيضاً إلى دراسة الشر الخلقى أو الشر الإرادى ، فراه يقسمه إلى نوعين : الذنب ، والعقاب ، وحقيقة الشر المتضمنة فى الذنب أكبر من حقيقة الشر المتضمنة فى العقاب : لأن نسبة الذنب إلى العقاب ليست كنسبة الاستحقاق إلى الثواب ، وإنما يجتلب العقاب ليجتنب الذنب ، فالذنب إذن شر من العقاب . وأخيراً يتحدث القديس توما الأكويني فى المبحث التاسع والأربعين عن « علة الشر » ، فراه يتساءل فى الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الخير علة للشر ، لكى ينتهى إلى القول بأنه ليس للشر - بنحو ما من الأنحاء - علة ، اللهم إلا بالعرض ، « والخير إنما هو علة للشر بهذا المعنى » . ثم يتساءل فيلسوفنا فى الفصل الثانى « عما إذا كان الخير الأعظم الذى هو علة الشر » ، لكى يجيب على هذا التساؤل بقوله إن الله صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب . وأما فى الفصل الثالث ، فإننا نجد يتساءل قائلاً : « هل يوجد شر واحد أعظم هو علة كل

ورد القديس الأكويني على هذه الاعتراضات أننا لا يمكن أن نقول إن الله يريد الشرور ، بدعوى أن ما هو شر فى ذاته إنما يتجه نحو خير ما ، فإن من الواضح أن الشر لا يتجه إلى الخير بالذات ، بل بالعرض . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن حدوث خير ما عن فعل الآثم إنما هو بغير قصده ، كما أن ظهور فضل الشهداء فى أحوالهم اضطهاد الحكام الظالمين لم يكن من قصد هؤلاء الحكام . وأما القول بأن الشر يفيد كمال العالم وجهاله ، فهذا أيضاً بالعرض ، كما مر فى الاعتراض السابق . وأما الزعم بأن حدوث الشرور وعدم حدوثها حدان متقابلان على سبيل التناقض ، فإن ردنا عليه أن إرادة حدوث الشرور وإرادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على سبيل التناقض ، لكون كل منهما موجباً . وإذن فإن الله لا يريد حدوث الشرور ، كما أنه لا يريد عدم حدوثها ، بل هو يريد السماح بحدوثها ، وهذا خير .

وأما فى المبحث الثامن والأربعين فإننا نرى القديس توما يواجه مشكلة الشر فى ذاتها ، فيتساءل فى الفصل الأول من هذا المبحث عما إذا كان الشر طبيعة ، لكى يجيب على هذا التساؤل بقوله : « إنه لا يمكن أن يكون الشر دالاً على وجود ، أو صورة ، أو طبيعة ما . فالمراد بالشر عدم ما للخير ، وهذا الاعتبار يقال إن الشر ليس موجوداً ولا خيراً ، لأنه لما كان الموجود بما هو موجود خيراً ، كان رفع أحدهما رفعاً للآخر » . ومن الواضح هنا أن القديس توما يساير القديس أوغسطين فى نظريته إلى الشر ، فيقول معه بأن الشر هو ضرب من العلم أو النقص أو الحرمان : حرمان من خير ما كان ينبغي أن يوجد فى شيء ما من الأشياء . وليس معنى هذا أن القديس توما ينكر تماماً وجود الشر ، فإننا نراه فى الفصل الثانى من هذا المبحث يسلم بأن الشر موجود فى الأشياء ، معللاً وجوده بأن كمال العالم يقتضى التفاوت فى الأشياء ، حتى تكتمل للعالم مراتب الخيرية . ولكن الشر لا يرجع إلى كمال العالم ،

شر ؟ » ، لكى يرد على هذا التساؤل بقوله إنه لا يجوز التسلسل فى علل الشر ، بل يجب إرجاع الشرور كلها إلى علة خيرة يلزم عنها الشر بالعرض .

(و) مشكلة الحرية :

يحاول القديس توما أن يرد للإنسان اعتباره ، فراه يؤكد أنه إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله ، فما ذلك إلا لكى يصبح الإنسان - بدوره - « علة » . وهو يرى أننا لو أنكرنا على المخلوقات كل قدرة إبداعية ، لكان فى ذلك سوء فهم للخالق نفسه . وآية ذلك أن العالم الوحيد الذى يليق باله كامل صالح ذى فاعلية خيرة إنما هو عالم من العالقات الفاعلة الثانية . وقد شاء الجود الإلهى أن يمنح المخلوقات من القدرة ما تستطيع معه القيام بدور حقيقى فعال فى صميم الدراما الكونية ، وإن كانت فاعلية الخليفة فاعلية ثانوية عرضية ، لا فاعلية مستقلة أصلية . ولكن « الإنسان - كما يقول القديس توما - يتميز عن سائر المخلوقات غير الناطقة ، بكونه رب أفعاله . . . ولا يقال أفعال إنسانية حقيقة إلا لما كان الإنسان رباً لها . والإنسان إنما هو رب أفعاله بالعقل والإرادة ، ولهذا يقال إن الاختيار هو قوة الإرادة والعقل . وإذن فأننا حينما نتحدث عن أفعال إنسانية حقة ، فإنما نعني تلك الأفعال الصادرة عن إرادة متعمدة . وأما كل ما يفعله الإنسان مما عدا ذلك ، فيجوز أن يقال عنه أفعال الإنسان ، لا أفعال إنسانية حقيقة ، ما دام هذا النوع من الأفعال ليس خاصاً بالإنسان من حيث هو إنسان . ولا يخفى أن جميع الأفعال الصادرة عن قوة ما ، إنما تصدر عنها باعتبار موضوعها . وموضوع الإرادة هو الغاية والخير . وإذن فإن جميع الأفعال الإنسانية لا بد من أن تكون لغاية . . . » (الجزء الأول من القسم الثانى ، م ١ ، ف ١) .

وهنا قد يقال إن الإنسان ليس بذى اختيار : لأن كل ذى اختيار إنما يفعل ما يشاء ؛ والإنسان لا يفعل

ما يشاء ، بدليل قول الرسول : « لأنى لست أفعل الخير الذى أريده ، بل الشر الذى لا أريده . . » (رومية ٧ : ١٩) . هذا إلى أن فى وسع صاحب الاختيار أن يشاء أو لا يشاء ، وأن يفعل أو لا يفعل ، فى حين أنه ليس للإنسان مثل هذه القدرة ، بدليل قول الكتاب : « إنه ليس الأمر لمن يشاء ولا لمن يسعى » (رومية ٩ : ٦) ، مما يوحى بأنه ليس للإنسان مشيئة ولا سعى . وفضلاً عن ذلك ، فإن المختار هو من كان علة لنفسه ، وأما المتحرك من آخر فإنه ليس مختاراً (كما ورد فى إلهيات أرسطو) . والله يحرك الإرادة ، بدليل قول سليمان الحكيم فى سفر الأمثال : « إن قلب الملك فى يد الرب ، وحيماً شاء يحمله » (أمثال ٢١ : ١) وقول الرسول : « الله هو الذى يعمل فيكم الإرادة والعمل » (فيلبي ٢ : ١٣) ، وإذن فإن الإنسان ليس مختاراً . وهناك اعتراض آخران : الأول منهما يقرر أن المختار رب أفعاله ، فى حين أن الإنسان ليس رب أفعاله ، بدليل قول النبى : « ليس للإنسان طريقه ، ولا للرجل أن يسدد خطواته » (أرميا ١٠ : ٢٣) . فالإنسان إذن لا يملك اختياراً . وأما الاعتراض الثانى فإنه يسائر أرسطو حين يقرر فى كتاب « الأخلاق » : « أن كلا إنما يرى الغاية بحسب كفاءته الخاصة » (ك ٣ ب ٥) ، وليس فى قدرتنا أن ننكيف هله الكيفية أو تلك حسبا نريد ، بل إنما يحصل لنا ذلك بالطبع . فنحن إذن لا ندرك الغاية بالاختيار ، بل بالطبع . . .

ويرد القديس توما على هذه الاعتراضات فيقول إن الدليل على أن للإنسان اختياراً تلك الأوامر والنواهي والنصائح والتهديدات التى تفيض بها الكتب المقدسة ، فلولا حرية الإرادة لما كان هناك معنى للتوب والعقاب . والواقع أن من الأشياء ما يفعل دون حكم ، كالخجر الذى يتحرك إلى أسفل ، مثله فى ذلك كمثل سائر الموجودات الأخرى التى لا تملك أى إدراك . ومنها ما يفعل بحكم غير اختيارى ، كالشاة التى تحكم عند

وهنا يحق لنا أن نسأل: على أى نحو يوفق القديس توما بين « الحرية الإنسانية » من جهة و « الجبرية اللاهوتية » من جهة أخرى ؟ ورد القديس توما على هذا التساؤل بأن الله يريد كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن تكون بهذه الصورة أو تلك ، ولكنه يريدنا فى الوقت نفسه حرة . فالله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل المعين بمطلق حريقى ، وبهذا المعنى يكون فعلى مراداً من قبل الله كما هو ، ولكن فعلى فى الوقت نفسه قد أريد حراً ، فهو إذن فعل حر فى واقع الأمر . وإذن فإن حركاتى وتصرفاتى محددة تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جعلت بحيث تكون صادرة عنى بمقتضى ما لدى من قدرة على الاختيار ، وبالتالي فإنها أفعالى أنا بوجه ما من الوجوه .

ولكن هذه النظرية التى أطلق عليها مؤرخو الفلسفة اسم « نظرية التحديد الطبيعى المقدر » أو نظرية « التبعين الطبيعى السابق » إنما تجعل من إرادتنا الحرة مجرد مشيئات ضرورية يحققها الله فينا وبنا . ومن هنا فقد تسأل البعض عن معنى الحرية فى مثل هذه النظرية ، ما دامت الجبرية الإلهية هى التى تريد منذ الأزل شتى أفعالنا الحرة المرادة . أليس فى مثل هذا رأى مجرد عود ضمنى (إن لم تقل عوداً صريحاً) إلى الجبرية اللاهوتية ، بل تضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح المقدر الإلهى ؟

بيد أن القديس توما الأكويى يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة عن الحرية الإنسانية بالاستناد إلى تحليل نفسانى لمضمون الإرادة . وهنا نجد أنه يقرر أن الأمر الوحيد الذى يلزم الإرادة حقاً إنما هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . وذلك لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد من أن تريده بالضرورة ، وليس فى إمكانها سوى أن تريده ، وهذا الشيء إنما هو « الخير المطلق » الذى يستطيع وحده أن يشبع سورتها

رويتها للذنب بوجوب الحرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري ، مثلاً فى ذلك كمثل سائر البهائم الأخرى التى لا تحكم عن قياس بل بالفريزة الطبيعية . وأما الإنسان فإنه يفعل بحكم : لأنه يستطيع عن طريق القوة المدركة أن يحكم بوجوب طلب شيء أو الحرب منه . وليس هذا الحكم من قبيل الفريزة الطبيعية ، بل هو ضرب من القياس المنطقى . وإذن فإن الإنسان إنما يفعل بحكم اختياري ، ما دام فى وسعه أن يفعل عكس ما يفعله ، وما دام نطقه إنما يتعلق بالممكنات المتقابلات ، كما يتضح من الأقيسة الجدلية ، والحجج الخطائية . الخ . ولئن كانت الشهوة الحسية - لدى الإنسان - خاضعة للنطق ، إلا أنها تستطيع أن تخالفه فى شيء ما بأشبهاتها لخلاف ما يرشد إليه النطق . وليس المراد بكلام الرسول عن ضعف الإرادة البشرية أن الإنسان لا يشاء ولا يسعى أصلاً ، بل المقصود أن اختياره لا يكفى لذلك ، ما لم يتحرك ويعضد من الله . وليس ضرورياً للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر أن يكون علة الأولى . حقاً إن الله هو العلة الأولى المحركة لسائر العلل الطبيعية والإرادية ، ولكنه بتحريكه للعلل الإرادية لا يزيل كونها أفعالا إرادية ، بل بالأحرى يقرر ذلك لها ، لأنه إنما يفعل فى شيء بحسب خاصيته . هذا إلى أن المدد الإلهى لا يقدح فى حرية الإرادة ، بل هو يعينها على تحقيق مشيئاتها . وأما القول بأن لكل إنسان طبعه الذى على عليه اختياره ، فإن القديس توما يرد عليه بقوله إن الميول البشرية جميعاً خاضعة لحكم النطق خضوع الأدنى للأعلى ، فالطبع لا يتنافى مع وجود الاختيار . وما دام فى وسع الإنسان دائماً أن يحدد موقفه من الكيفيات الواردة إليه من خارج ، فيستظل فى استطاعته دائماً أن يزيل تأثيرها عليه ، وبالتالي فإنه ليس فى هذا ما يتنافى مع قدرة الإنسان على الاختيار . (م ٨٣ ، ف ١) .

٤ — الأثر الخالد لكتاب «المجموعة اللاهوتية» في تراث الإنسانية

أما بعد ، فقد حاولنا أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم القضايا الفلسفية التي ناقشها القديس توما الأكويني بمجموعته اللاهوتية ، ولئن كنا قد ضربنا صفحاً عن الكثير من نظرياته في النفس ، والعقل الفعال ، والمادة والصورة ، والقوة والفعل ، والجوهر والعرض ، والذكر والتذكر ، والوجود والماهية ، وتصنيف درجات الوجود ، والأفعال الأخلاقية ، والقانون الطبيعي والقانون الوضعي ، إلخ ، إلا أننا قد عمدنا إلى إبراز المحور الفلسفي الأساسي الذي دار حوله معظم تفكيره : وربما كانت الفكرة الأساسية التي نعد بمثابة مفتاح لكل فلسفة القديس توما إنما هي فكرة «التهية دون ما عبودية» ، بمعنى أن في العالم عللاً ثانية واقعية ، ولكنها ليست أشياء ضرورية واجبة بذاتها ، والحق أن القديس توما الأكويني قد رد للإنسان (أو للخلقة كلها) اعتباراً (أو اعتبارها) ، ولكنه لم يرد للإنسان هذا الاعتبار إلا في الله والله . ولهذا فقد أطلق الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك ماريتمان على نزعة القديس توما الإنسانية اسم «الزعة الإنسانية المتمركزة في الله» : *humanisme théocentrique* ، وعلى حين أن الكثير من الفلاسفة المسيحيين السابقين كانوا يعتبرون الخلائق (وعلى رأسها الإنسان) مجرد أدوات أو علل عرضية *causes occasionnelles* ، نجد أن القديس توما ينسب إلى الموجودات فاعلية حقيقية باعتبارها عللاً ثانية ، مؤكداً أن في إنكار كل قدرة إبداعية على المخلوقات انتقاصاً من قدر الخالق نفسه ، وليس رفض القديس توما لفكرة الأفلاطونيين الجدد في «الصدور» سوى مجرد دفاع عن الإنسان (وباقى الموجودات الأخرى) باسم نظريته الخاصة في «الخلق» ، فليست الفلسفة التوماوية إذن مجرد «فلسفة طبيعية» *naturalisme*

اللامتناهية . ولكن لما كانت الخبرات التي تعرض لها في هذا العالم إنما هي بالضرورة خبرات نسبية لا تخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تقهر الإرادة على الفعل إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ، أعني بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أنه لا وجود لهذا الخير المطلق في عالمنا الراهن ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص مليء بالشور والنعاسة ، فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة .

وأما عن موقف القديس توما من هذه الحرية البشرية المحددة ، فهذا ما يتضح لنا من حديثه عن «حرية عدم التجدد» *liberté d'indétermination* . وهو يقول هنا إن الإرادة تجد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به ، لأنها قد تنظر إلى ما فيه من جانب خير فتتصر له ، أو قد لا ترى إلا ما فيه من جانب شر فتشور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي ، وتبعاً لذلك فإن الفعل الحر عند القديس توما إنما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً : لأن كل تصميم إرادي إنما هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي ، أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهي القديس توما الأكويني إلى القول بأن حريتنا إنما تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا إنما تنحصر في سيطرتنا على انتباهنا . وستورد أصداء هذه النظرية من بعد عند واحد من الفلاسفة الديكارتيين المشهورين ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المسيحي مالبرانش *Malebranche* .

على غرار فلسفة أرسطو ، بل هي فلسفة طبيعية إنسانية
تحرص دائماً على تأكيد «علية الإنسان» .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد اتسمت نزعة
القديس توما الإنسانية - كما لاحظ بعض المؤرخين -
بصفحة وجودية ، بدليل أن الفلسفة التوماوية قد اعتبرت
«الوجود» سابقاً على كل ما لدينا عنه من «أفكار» .
والحق أن القديس توما لم يتخذ نقطة انطلاقه من
«الماهيات» ، بل من «الوجود» نفسه . وليست
المشكلة الفلسفية الأولى في نظره سوى مشكلة التعبير عن
ماهية الوجود في حدود مفهومة أو بألفاظ معقولة .
ولعل هذا هو السبب في ثورة الفلسفة التوماوية على
الدليل الوجودي (أو الأونتولوجي) الذي اصططنه
القديس أنسلم من قبل في البرهنة على وجود الله : إذ
ينبغي بقرار هذا الدليل أن في وسعنا أن نتقل من فكرة
«الموجود الكامل» إلى تقرير «وجود» هذا الموجود
الكامل بالفعل ، نجد أن القديس توما يؤكد - على
العكس من ذلك - أن «الوجود» (لا فكرة الوجود)
سابق على الماهية . ولا تنحصر المشكلة الميتافيزيقية عند
القديس توما في استخلاص «الوجود» من طائفة من
«الأفكار» ، بل هي تستلزم الانطلاق من واقعة الوجود
نفسها ، باعتبارها الحقيقة الأولية أو الواقعة الأولى ،
من أجل العمل على التعبير عنها من بعد في عبارات
تصورية أو حدود متعقبة . وحين يقول الفيلسوف إن
ثمة وجوداً ، فإنه إنما يعبر عن حقيقة معروفة لدينا
بالتجربة : لأن وجود شيء إنما هو واقعة معطاة لنا
تجريبياً . وليست مهمة الفيلسوف سوى العمل على
إيضاح ذلك الشيء ، وبيان الشروط التي يفترضها
وجوده . ومن هنا فإن الفلسفة التوماوية تعلق على
الدليل الكوني (أو الكوسمولوجي) أهمية كبرى :
نظراً لأننا نبدأ في هذا الدليل من واقعة كون الوجود
معطى لنا تجريبياً ، لكي تستنتج من حدوث الموجودات
أو إمكانها ، ضرورة «واجب الوجود» : ويبت

القصيد في هذه الفلسفة أن الوجود سابق دائماً ، فهو
مقدم على الماهية ، ما دامت التجربة تدلنا على أن ثمة
شيئاً ، وإمكان هذا الشيء إنما هو شاهد على وجود
«واجب الوجود» .

يبد أن بعض خصوم القديس توما الأكويي قد
وجدوا في فلسفته مجرد تمرد على التقليد الأفلاطوني
(أو على الأفلاطونية الحديثة بصفة خاصة) من أجل
العودة إلى أرسطو . وليس من شك في أن القديس
توما قد أخذ الكثير عن الفلسفة المشائية ، ولكن من
المؤكد أيضاً أنه قد انتقد أرسطو في أكثر من موضع ،
فضلاً عن أنه كان على علم بأن أرسطو لم يقل بالكثير
من الآراء التي نسبها هو إليه . وربما كان الأدنى إلى
الصواب أن نقول إن الفكر الأرسططاليسي قد استمر ،
وتطور تطوراً مشروعاً ، على يد القديس توما
الأكويي ، فكان مذهبه اللاهوتي بمثابة استمرار وترق
لمذهب أرسطو الكوني . وهكذا جاءت فلسفة القديس
توما الميتافيزيقية فكانت بمثابة تصحيح لنزعة أرسطو
الطبيعية المتطرفة ، كما جاءت النزعات التوماوية
الحديثة فكانت بمثابة امتداد لهذه الأرسططاليسية المعدلة
إلى العصور الحديثة نفسها .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل عما دفع بفلاسفة مماثلين
من أمثال جليسون وماريتان إلى الرجوع بالفلسفة الحديثة
نحو توما الأكويي . وقد تكفل جاك ماريتان بالرد على
هذا التساؤل في كتاب قيم له بعنوان : «من برجسون
إلى القديس توما» (سنة ١٩٤٤) ، فحاول أن يظهرنا
على الجوانب الإنسانية الخالدة في فلسفة القديس توما ،
وكشف لنا عما في هذه الفلسفة من واقعية ، وعقلية ،
وجودية . وقد بين لنا ماريتان في هذه الدراسة العميقة
كيف نجح القديس توما في تحقيق ضرب من التصالح
أو التوافق بين العقل والسر le mystère في صميم قلب
الوجود ، وكيف استطاع أن يجعل من الفلسفة استمراراً

بين لنا كيف أن « اللطف » la grâce (أو النعمة الإلهية) استمرار لحالة الفطرة (أو الطبيعة) ، لا قضاء عليها ، وكيف أن النشاط البشري (أو الفعل الإنساني) تثبيت للدعائم ملكوت الله على الأرض ، لا تمرده عليه . . . وحسب توما الأكويني فخراً أن يكون بعض فلاسفة القرن العشرين أنفسهم قد شعروا مرة أخرى بالحاجة إلى التماس أسباب اليقين عنده !

هـ — نصوص مختارة من المجموعة اللاهوتية^(١)

أ - (يناقش القديس توما الأكويني قضية وحدانية الله ، فيتساءل في الفصل الثالث من المبحث الحادي عشر قائلاً : « هل الله واحد ؟ » ، ثم يعرض بادئ ذي بدء للشكوك أو الإشكالات التي تثار حول هذا الموضوع فيقول :)

« ... يظهر أن الله ليس واحداً ، فقد قيل في الرسالة الأولى للقديس بولس إلى أهل كورنثوس (٨ : ٥) : « قد وجد كذلك آلهة كثيرون وأرباب كثيرون » . هذا إلى أن الواحد الذي هو مبدأ العدد لا يجوز حمله على الله : إذ لا يحمل كم على الله ، كما أنه لا يجوز أن يحمل عليه الواحد المساوق للموجود ، نظراً لأنه يتضمن علماً ، وكل علم إنما هو نقص ، والنقص لا يليق بالله . وإذن فلا ينبغي القول بأن الله واحد .

ولكن ثمة نصاً آخر يعارض ذلك ، ألا وهو قول الكتاب (في سفر التثنية) : « اسمع يا إسرائيل : إن الرب إلهنا إله واحد » (٦ : ٤) .

والجواب أن يقال إن كون الله واحداً ثابت من ثلاثة أمور :

أما أولاً : فمن بساطته . وواضح أن ما يكون به الشيء شخصياً لا يجوز صدقه بحال على كثيرين :

للاهوت ، مع ربطها ربطاً عقلياً بالحكمة المسيحية . ونحن نعرف كيف بدأ مارتان حياته الفلسفية بالثوزة على الحدس البرجسوفي ، فليس بدعاً أن نراه يعود إلى منطق القديس توما بصرامته العقلية . ولكن « المنطق » الذي التقى به مارتان عند القديس توما ليس هو ذلك المنطق الأرسسطاليسي الصريح ، بل هو ذلك المنطق التوماوي الأونطولوجي ، بما فيه من تحديد لمراتب الوجود ، أو ما فيه من تصنيف لأنواع الموجودات . والظاهر أن روح مارتان المنطقية قد وجدت في الفلسفة التوماوية إشباعاً لجليها إلى التصنيف : فإن الفلسفة التوماوية ترتفع من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، لكي لا تلبث أن ترقى إلى التصوف ، متدرجة في هذا الانتقال عبر سلم منطقي من المراتب الوجودية . وليس من شك في أن هذه « الطوبوغرافيا » الكاملة للنشاط الروح البشرية قد بدت لمارتان (وغيره من أنصار الحركة التوماوية الجديدة) بمثابة خريطة دقيقة للمعرفة .

ولكن ربما كان العامل الفيصل في رجوع الكثيرين إلى القديس توما إنما هو الرغبة في بحث الميتافيزيقا من مرقدها ، لكي تقوم بدورها الفعال في ميدان النشاط الفلسفي . وأصحاب هذا الاتجاه يريدون للقديس توما أن يتحدث إلى معاصرتهم باللغة التي يفهمونها ، فهم يحاولون أن يخلصوا الأونطولوجيا التوماوية من بعض الشوائب التي لم تعد تتفق مع العلم الحديث ، لكي يقدموا لأبناء عصرهم فلسفة تكاملية تتكفل بحل كل مشكلات الإنسان المعاصر . وربما كان من بعض أفضال القديس توما على الفكر الفلسفي - فيما يقول هؤلاء - أنه قد أظهرنا على أن الإنسان ليس فكرة ، وإنما هو شخص يحيا في الكون ، ويوجد أمام الله . ولا بد من تحقيق التواصل بين الإنسان والكون والله ، إذا كان لنا أن نقدم للوجود صورة متسقة متكاملة . وقد حاول القديس توما - في كتابه الضخم « المجموعة اللاهوتية » - أن يقدم لنا هذه الصورة ، فاستطاع أن

(١) اعتمدنا في هذه الترجمة على الأصل اللاتيني ، مع الاستئانة بالترجمتين الفرنسية والعربية .

السيارة وغيرها من النجوم أو كلا من أقسام العالم أيضاً آلهة . والرسول يعقب على هذا الاعتقاد بقوله : « لكن لنا إله واحد . »

وجوابنا على الإشكال الثاني أن الواحد من حيث هو مبدأ العدد لا يحمل على الله ، بل على ما يقوم وجوده في المادة فقط ، لأن الواحد الذي هو مبدأ العدد من جنس الرياضيات التي يكون وجودها في مادة ، وإن تجرد عن المادة بالاعتبار . وأما الواحد المساق للموجود فهو شيء إلهي لا تعلق لوجوده بالمادة . ولئن لم يكن في الله علم ما ، إلا أنه بحسب طريقة تصورنا لا يعرف لدينا اللهم إلا بطريق العلم^(١) والتزيه . ومن هنا فإنه لا يمتنع أن يحمل عليه بعض ما يقال بطريق العلم ، ككونه غير جسمي وغير متناه ، وبالمثل يقال عليه إنه واحد

(المجموعة اللاهوتية ، م ١١ ، ف ٣)

ب - (يعرض القديس توما الأكويني لمناقشة مشكلة قدم العالم (أو حدوثه) في المبحث السادس والأربعين ، فيتساءل في الفصل الأول قائلاً : « هل مجموع المخلوقات قديم ؟ » ، ثم يعرض لدراسة الشكوك التي تثار حول هذه المشكلة فيقول : .

« . . . يظهر أن مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم ، لم يكن له ابتداء ، بل هو قديم : لأن كل ما كان لوجوده ابتداء ، فإنه قبل أن يوجد كان ممكن الوجود ، وإلا لكان وجوده مستحيلاً . فإذاً لو كان لوجود العالم ابتداء ، لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود . والممكن الوجود إنما هو المادة التي هي بالقوة ، بالنسبة إلى الوجود الذي يكون بالصورة ، وبالنسبة إلى اللاوجود الذي يكون بالعدم . فلو كان لوجود العالم ابتداء لكانت المادة قبل العالم . ولا يمكن وجود المادة دون

لأن ما به سقراط إنسان يجوز صدقه على كثيرين ، وأما ما هو به هذا الإنسان ، فلا يجوز صدقه إلا على واحد فقط . فإذاً ، لو كان سقراط إنساناً بما هو به هذا الإنسان ، لامتنع وجودناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطين كثيرين . على أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الله : لأن الله هو عين طبيعته ، فهو إذن في الآن نفسه إله ، وهذا الإله . وإذاً يمتنع وجود آلهة كثيرين :

وأما ثانياً : فن عدم تناهي كماله ، فإن الله مشتمل في ذاته على كل كمال الوجود ، ولو كان هناك آلهة كثيرون ، لوجب أن يتمايزوا فيما بينهم ، فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على الآخر . ولو كان الأمر كذلك ، لكان أحدهم عادماً لكمال ما ، ومن كان فيه عدم فهو ليس كاملاً على الإطلاق . وإذاً فإن من المحال أن يكون هناك آلهة كثيرون . ولهذا فإن الفلاسفة المتقدمين حينما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى القول بمبدأ غير متناه قالوا بمبدأ واحد فقط .

وأما ثالثاً : فن وحدة العالم . والمشاهد أن جميع الكائنات مرتبة فيما بينها ، لانفعال بعضها ببعض . والأمور المتباينة لا يمكن اتفاقها في ترتيب واحد ، ما لم تكن مرتبة من واحد : لأن سوق الكثير إلى ترتيب واحد من قبل واحد ، أولى منه من قبل كثير ، إذ الواحد علة للواحد بالذات ، وأما الكثير فليس علة للواحد إلا بالعرض ، أي من حيث هو واحد من وجه ما وإذاً فلما كان الشيء الأول غاية في الكمال ، وأولاً بالذات لا بالعرض ، وجب أن يكون الأول السائق لجميع الأشياء إلى ترتيب واحد واحداً فقط ، وهذا هو الله :

وإذاً فإن جوابنا على الإشكال الأول هو أن القول بآلهة كثيرين قد نشأ عن ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهة كثيرين معتقدين أن الكواكب

(١) كلمة « العلم » هنا إنما تعني « السلب » فهي مستعملة هنا بالمعنى المنطقي .

الصورة : فإن مادة العالم مع الصورة هي العالم . وإذن يلزم أن يكون العالم قد وجد قبل ابتداء وجوده ، وهذا محال .

« . . . ثم إنه ليس من شأن ما له قوة على الوجود دائماً أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود ، لأن مدة دوام أى شيء ، إنما تكون على قدر مبلغ قوته . وكل ما لا يقبل الفساد يملك القوة على الوجود دائماً ، ما دامت قوته لا تنحصر في زمان محدود الأمد . وإذن ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون تارة موجوداً وتارة أخرى غير موجود . وكل ما لوجوده ابتداء إنما يكون موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى . فإذاً ليس من شأن ما لا يقبل الفساد أن يكون لوجوده ابتداء . ولما كان في العالم أشياء كثيرة غير قابلة للفساد كالأجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية ، فلقد ترتب على ذلك ألا يكون لوجود مجموع العالم ابتداء . . .

(ويمضي القديس توما الأكويني في سرد الأدلة المؤيدة لقدم العالم بشيء من التفصيل إلى أن يقول . .)
« إذا فرضت العلة الكافية فرض المعلول : لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة إلى الغير في وجود المعلول . والله علة كافية للعالم ، غائية باعتبار خبريته ، ومثالية باعتبار حكمته ، وفعالية باعتبار قدرته . . وإذن فلما كان الله قديماً ، كان العالم قديماً أيضاً .

« هذا إلى أن ما كان قديماً ، فإن مفعوله قديم أيضاً . وفعل الله هو عين جوهره الذي هو قديم . فالعالم إذن قديم أيضاً » .

(ثم يحاول القديس توما بعد ذلك تنفيذ هذه الاعتراضات — على طريقته المعروفة في الرد على كافة الشكوك — فيقول :)

« حقاً إنه قبل أن يوجد العالم كان ممكناً أن يوجد ، ولكن لا بحسب القوة الانفعالية التي هي الهوى ، بل

بحسب قوة الله الفعلية ، وكما نقول عن شيء ما إنه يمكن على وجه الإطلاق ، لا باعتبار قوة ما ، بل من مجرد نسبة الحدود الغير متناقضة ، بحسب مقابلة الممكن للمستحيل . . .

« هذا إلى أن ما له قوة على الوجود دائماً ، فإنه لا يكون — منذ حصوله على تلك القوة — موجوداً تارة وغير موجود تارة أخرى ، وأما قبل حصوله عليها فإنه لم يكن موجوداً . وإذن فإن تلك الحجة التي أوردها أرسطو في كتاب السماء لا يلزم عنها على الإطلاق ألا يكون لوجود غير الفاسدات ابتداء ، بل يلزم عنها أنه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي يبتدئ بها وجود الكائنات والفاسدات . . .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن المعلول لا يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها فحسب ، بل هو يصدر أيضاً عن الفاعل بالإرادة بحسب الصورة السابقة في تصوره ، والمعينة منه . وإذن فإنه وإن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ، إلا أنه لا يلزم عن ذلك جعل العالم صادراً عنه ، اللهم إلا بحسب ما استقر في سابق تحديد إرادته ، بمعنى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك أوضح دلالة على صانعه » .

« هذا إلى أنه متى وجد الفعل لزم عنه المفعول ، بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل : وما يسبق تصوره وتحديد في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التي هي مبدأ الفعل . فإذاً ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديماً ، بل أن يكون على حسب ما أراده الله ، أى أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود » (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٦ ، ف ١)

ج - (يهتم القديس توما الأكويني بمشكلة الشر ، فراه يعرض لها بالبحث في المبحث الثامن والأربعين من « المجموعة اللاهوتية » ، تحت عنوان عام هو : « في تمايز الأشياء على وجه الخصوص » . وهو يتساءل

في الفصل الثاني من هذا البحث قائلا : « هل الشر موجود في الأشياء ؟ » ، وهذا نص حديثه :

« . . . يظهر أن الشر ليس موجوداً في الأشياء : لأن كل ما يوجد في الأشياء إما شيء ما ، أو عدم شيء ما ، وهو اللاموجود . وقد قال ديمونسيوس في الأسماء الإلهية « إن الشر بعيد عن الموجود ، وهو أيضاً أبعد عن اللاموجود » . فالشر إذن لا وجود له أصلاً في الأشياء » .

« هذا إلى أن الموجود والشيء متساويان : فلو كان الشر موجوداً ما في الأشياء ، للزم أن يكون شيئاً ما ، وهذا مناف لما مر بنا في الفصل السابق .

« وفضلاً عن ذلك ، فإن الأكثر بياضاً هو ما كان أخفى عن السواد ، كما جاء في كتاب الجدل ، وبالمثل الأكثر خيرية أيضاً ما كان أخفى عن الشر . والله يفعل دائماً ما هو أكثر خيرية بأعظم جدماً مما تفعل الطبيعة . وإذن فإن الأشياء المبدعة من الله لا يوجد فيها شيء هو بمثابة شر » .

« لكن يعارض ذلك أنه لو كان الأمر كما ذكر ، لانتهت جميع النواهي وشئى ضروب العقاب التي لا تتعلق إلا بالشرور .

« والجواب أن يقال إن كمال العالم يقتضى التفاوت في الأشياء لتكتمل به جميع مراتب الخيرية . وللخيرية مرتبتان : إحداهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لا يمكن أصلاً أن يفقدها ، والأخرى ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن أن يفقدها . وهاتان المرتبتان موجودتان أيضاً في الوجود نفسه ، لأن من الأشياء ما لا يمكن أن يفقد وجوده كغير الفاسدات ، ومنها ما يمكن أن يفقده كالفاسدات . وتبعاً لذلك فإنه كما أن كمال العالم لا يقتضى وجود موجودات غير فاسدة فحسب ، بل يقتضى أيضاً وجود موجودات فاسدة ، فكذلك يقتضى أن يكون من الأشياء ما يمكن

أن يفقد الخيرية ، مما يترتب عليه أن يفقدها أحياناً . وحقيقة الشر قائمة بأن شيئاً يفقد الخير . فإذن واضح أن الشر موجود في الأشياء كالفساد سواء بسواء ، لأن الفساد أيضاً شر ما .

« إذن جوابنا على الاعتراض الأول أن الشر بعيد عن الموجود مطلقاً ، وعن اللاموجود مطلقاً : إذ أنه ليس ملكة ولا نفيّاً صرفاً ، بل هو عدم خاص . وعلى الثاني أن الموجود يقال على ضربين : كما ورد في الإلهيات فيقال أولاً « موجود » كما يدل على كينونة الشيء بحسب انقسامه إلى عشر مقولات ، وبهذا المعنى يكون الموجود مساوياً للشيء . وعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون عدم ما موجوداً ، وبالمثل لا يمكن أن يكون الشر موجوداً .

ويقال ثانياً « موجوداً » لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ، ويعبر عنه بلفظ « هو » ، وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب : « هل هو » . وبهذا المعنى نقول إن الصمى هو في العين ، وبالمثل كل عدم خاص . وعلى هذا النحو يقال للشر أيضاً موجود . وقد جهل البعض هذا التفصيل ، ولاحظوا أن بعض الأشياء يقال عنها إنها شريرة ، كما لاحظوا أنه يقال أيضاً أن الشر هو في الأشياء ، فظنوا أن الشر شيء ما .

« وجوابنا على الإشكال الثالث أن الله والطبيعة وكل فاعل إنما يفعل ما هو أكثر خيرية في الكل ، لا ما هو أكثر خيرية في كل جزء على حدة ، اللهم إلا إذا كان ذلك بالنظر إلى نظام الكل . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون أكثر خيرية وأوفر كمالاً إذا كان فيه من الأشياء ما يمكن أن يفقد الخيرية ، بل ما يفقدها أحياناً ، دون أن يمنع الله من ذلك . والسبب في ذلك من جهة أن من شأن العناية الإلهية ، لا أن تنقض الطبيعة ، بل أن تحافظ عليها ، كما قال ديمونسيوس في كتاب الأسماء الإلهية ، ومن مقتضيات طبيعة الأشياء أن ما يمكن أن يفقد شيئاً يفقده أحياناً . ومن جهة

فإنه يسند إلى الله على أنه علته . وهذا واضح في الأشياء الطبيعية والإرادية ، فقد مر في الفصل السابق أن فاعلا من حيث يصدر بقوته صورة يلحقها فساد ونقص ، يصدر بقوته ذلك الفساد والنقص . وواضح أن الصورة المقصودة من الله بالأصالة في المخلوقات هي خير نظام العالم . وقد مر فيما سلف أن نظام العالم يقتضى أن يكون فيه ما يمكن نقصه ، بل ما ينقص أحيانا . وتبعاً لذلك فإن الله بتسبيبه في الأشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق الزوم وبالعرض كقوله في سفر الملوك : « الرب يميت ويحيي » . وأما قوله في سفر الحكمة : « إن الله لم يصنع الموت » فالمراد به أنه لم يصنعه كأنه مقصود بالذات . ونظام العالم يرجع إليه أيضاً نظام العدل الذى يقتضى معاقبة الأثمة . وإذن فإن الله هو صانع الشر الذى هو العقاب ، لا الشر الذى هو الذنب ...

« ... وعلى ذلك فإن جوابنا على الاعتراض الأول أن هاتين الآيتين تشيران إلى شر العقاب لا شر الذنب . وجوابنا على الاعتراض الثانى أن معلول العلة الثانية الناقصة يسند إلى العلة الأولى الغير ناقصة ، باعتبار ما له من الكينونة والكمال ، لا باعتبار ما فيه من النقص ؛ كما أن كل ما في العرج من حركة فهو متسبب عن القوة المحركة ، وأما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة ، بل عن النواء الساق ، وبالمثل ، كل ما في الفعل الشرير من الكينونة والفعل إنما يسند إلى الله على أنه علته ، وأما ما فيه من النقص فهو ليس متسبباً عن الله ، بل عن العلة الثانية الناقصة .

« ويرد على الاعتراض الثالث بأن غرق السفينة إنما يسند إلى الربان على أنه علته ، من حيث أنه لا يفعل ما يطلب لنجاة السفينة . وأما الله فإنه لا يهمل فعل ما هو ضرورى للنجاة ، وبالتالي فإنه ليس ههنا أدنى مماثلة .

(المجموعة اللاهوتية م ٤٩ ، ف ٢)

أخرى ، فإن الله هو من تمام القدرة بحيث أنه يقدر أن ينتزع من الشر خيراً ، كما قال القديس أوغسطين في أنكيريدون . وإذن فإنه لو لم يسمح الله بوجود شر ما ، لارتفعت خيرات كثيرة : فلولا فساد الهواء لما تولدت النار ، ولولا مقتل الحمار لما حفظت حياة الأسد ، ولولا ظلم الباغى لما ظهر عدل الله وصبر المحتمل . (المجموعة اللاهوتية ، م ٤٧ ، ف ٢)

د- (يتعرض القديس توما للدراسة مشكلة الصلة بين الله والشر فيحاول أن يناقش القائلين بأن الله هو علة الشر ، مبتدئاً بعرض آرائهم ، فيقول :)

« ... يظهر أن الخير الأعظم الذى هو الله إنما هو علة الشر ، ففى سفر أشعياء يقول الله : « أنا الرب وليس آخر ؛ أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ، ومجرى السلام ، وخالق الشر » . وفى سفر عاموس يقول النبى : « أم يكون فى المدينة شر ولم يفعله الرب ؟ »

« هذا إلى أن معلول العلة الثانية يرجع إلى العلة الأولى . والخير هو علة الشر كما مر فى الفصل السابق . فإذا كان الله علة كل خير ، يلزم أن كل شر هو من الله أيضاً .

« وقد ورد فى الطبيعيات أيضاً أن علة نجاة السفينة وغرقها شيء واحد بعينه : والله هو علة نجاة جميع الأشياء ، فهو إذن علة كل هلاك وشر :

« لكن يعارض ذلك قول أوغسطين فى كتاب ٨٣ « أن الله ليس صانع الشر ، لأنه ليس علة الميل إلى اللاوجود .

« والجواب أن يقال إن الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل ... والله ليس فيه نقص ، بل هو الكمال الأعظم . فإذا كان الشر القائم بنقص الفعل أو المتسبب عن نقص الفاعل لا يمكن أن يسند إلى الله باعتباره علته . وأما الشر القائم بفساد بعض الأشياء

تحرير المرأة لقاسم أمين

بمقام
الدكتور ماهر حسن فرحى

الأستاذ المساعد بجامعة عين شمس

بالمدرسة التجهيزية ، وهى الخديوية الآن . كان الفقى يعود إلى بيته ، فيوزع جهوده بين دروسه وبين قراءة كتب الأدب الفرنسى والاجتماع والتاريخ ، فيحصل أضعاف ما يحصله زملاؤه فى المعرفة العامة . لم يتلق المعرفة المدرسية كأنها أول العلم ومنهاه ، بل كان واسع الاطلاع ، جذبته الأدب لأن فى أعماقه نفساً شاعرة ، وجذبته التاريخ ليعرف ماضى بلده وحاضره وجذبته كتب الدين لأنه عاش فى عصر الجامعة الإسلامية ، وجذبته كتب القانون التى وجدها فى مكتبة أبيه ، ولكن العجيب أن تجذبه كتب الاجتماع فى ذلك الوقت المبكر .

كان قاسم مفرط الذكاء ، ولكنه لم يكن من المتفوقين فى حياته الدراسية هذه ، لأنه لم يكن يستطيع أن يقاوم رغبة ملحة فى توسيع دائرة اطلاعه ، ووقف بجانبه والده يشجعه على هذا الاتجاه ، وكأنما كان يلمح فى ولده دلائل نبوغ ، ففهمه أكثر مما فهمه أساتذته . حتى إذا اتجه اتجاه والده القانونى ، وأوفت سنوات دراسته على الانتهاء بمدرسة الحقوق ، ظهرت مقدرته على التركيز ، فكان أول الناجحين فى إجازة الحقوق عام ١٨٨١ ، وتلك سن مبكرة فى ذلك الوقت .

لا شك أن قاسم أمين يعتبر من أبرز المصلحين الذين ظهرت على مسرح الحياة فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، فقد استطاع أن يحول التيار الاجتماعى الذى كان يسير فى مصر ، وأن يحمل الشعلة التى أضاءت حياة ما عرفت النور منذ قرون ، وفتحت قلب كل فتاة للنهضة الحققة التى يتطلبها الوطن من رجاله ونسائه على السواء . وحياة هذا المصلح الكبير تعتبر صورة رائعة من صور الكفاح المستمر لتحقيق المبدأ والإخلاص للعقيدة .

ولد قاسم بالإسكندرية فى أول ديسمبر عام ١٨٦٣ من أب تركى وأم مصرية ، وكان أبوه محمد أمين حاكماً لكردستان من قبل تركيا ، ثم منخته ببلدته بعض الإقطاعيات فى مصر - وكانت فى نواحى دمنهور حسب العقود التى تذكرها الأسرة ، فرحل إلى مصر ليقم بها نهائياً . وهكذا قدر لقاسم أمين أن ينشأ فى التربة المهيأة لمبدئه الذى احتضنه بعد حين .

وعندما أتم قاسم دراسة الابتدائية بمدرسة رأس التين ، انتقل به أبوه إلى القاهرة ، واختار سكناً بالحمية - وهى إذ ذاك حى أرستقراطى - ثم ألحقه

كتابه (رأس المال) . وهذه السلسلة من رجال الثورة الاشتراكية هي التي أظهرت الطبقة العاملة ، وحاولت أن تخلص أفرادها من برائن الرأسمالية ، وانتهت أيضاً بأن ألغى الرق ، وأصبح العبيد ينعمون بما ينم به الأحرار . كشفت الطبقة العاملة كما كشفت حقوق العبيد ، وحقوق المرأة أيضاً . فقد كانت هناك حركة نسائية في فرنسا ، وكانت هناك حركة نسائية أخرى في إنجلترا وأمريكا ، وكانت بعض ولايات أمريكا تقوم بتجربة جديدة في ذلك الوقت ، هي منح الحرية السياسية للنساء .

أفكار العدالة والحرية والمساواة والتقدم تعيش داخل أوروبا ، فهي بضاعة محلية لا تصدر إلى الخارج أبداً . ففي الخارج التكاليف على منابع الثروة وإرسال الجيوش للإبادة . استولت فرنسا على تونس عام ١٨٨١ وها هي ذى إنجلترا تقاتل لتثب أنيابها المسعورة في جسم مصر . ويتبع قاسم أبناء القتال الدائر في بلده ، فيقرأ في الصحف الفرنسية عن مقاومة جيش عراقي وهزيمة الإنجليز في كفر الدوار وانضمام المصريين جميعاً لجيش المقاومة فيطمئن قلبه ، ولكن الأسى يستبد به بعد ذلك ، حين يقرأ عن خديعة بريطانيا للسلطان العثماني وظفرها بمنشوره عن عصيان عراقي ، وتتوالى الأنباء مسرعة عجلة عن خيانات بعض باشوات مصر ، وأخيراً تنتهي موقعة النيل الكبير بانتصار سهل لم تكن تحلم به بريطانيا ، انتصار الخيانة على الشجاعة وانتصار الظلم على الحق ، وأكبر الظن أنه في الوقت نفسه انتصار للحضارة الغربية على المدنية الشرقية . كان موقفه عسيراً هناك ، فما الذي يستطيعه قاسم ؟

ولم يظل تفكيره ، فقد اقتلعت الأحداث نفسها ، ووجهته إلى الطريق . كان جمال الدين ومحمد عبده قد تواعدا على أن يلتقيا في باريس لمواصلة جهودهما من أجل تكتل المسلمين ، ومن أجل مخاربة الاستعمار في مصر . وهناك بدأ المجاهدان في تأليف جمعية العروة

لم يتحير الفتى بعد ذلك وهو يبحث عن طريقه في الحياة ، فقد بعث إليه مصطفى فهمي الخائى وعرض عليه أن يعمل بمكتبه ، وقبل قاسم تحت إلحاح والده ، برغم علمه بقسوة مصطفى فهمي المتناهية على كل المحيطين به ، واختلافه معه في كثير من الأمور التي تتعلق بتدخل الأجانب في شئون مصر . وأحب مصطفى فهمي الفتى الذكي قاسماً ، ولكن فتاناً لم يكن يبادلُه نفس الحب ، كان يحترمه لصلته بوالده ولعلمه ، ولكنه كان يبغض فيه قسوته ووطنيته الزائفة . وقاسم وطني متحمس شأن الشباب المثقف في ذلك الوقت ، وقد كان واحداً من تلك الحلقة الذهبية التي أحاطت بجمال الدين الأفغانى . واستمع الطالب الفتى لأستاذه الشيخ يتحدث عن الوطنية وعن الجامعة الإسلامية ، وعن تنقية الدين من البدع ، وتحمس لكل ذلك شأن تلاميذ جمال الدين ، بالرغم من صغر سنه ، ولكنه أشرب تعاليمه ، واستقى من نفس الكأس التي شرب منها كل أعلام عصره .

ولم تطل إقامة قاسم بمصر ، فقد آن له أن يرحل إلى فرنسا ليم تثقيفه في بعثة من تلك البعثات التي أثرت حياتنا وأخصبتها . ويتطلع قاسم إلى الحياة من حوله فيجد تقدماً في العلوم الرياضية والطبيعية ، والحركة الصناعية في تطور هائل . وفكرة الحرية السياسية التي أتت بها الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر قد تطورت إلى أيديولوجية جديدة يعتنقها المجتمع ، فأصبحت حزبية اجتماعية ، وحقوقاً للعامل ، ولإلغاء للرق ، وانطلاقاً للمرأة . وكانت محاولة الاشتراكيين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تهدف إلى إدراك المساواة الاجتماعية والاقتصادية إلى جانب المساواة السياسية التي اعترف بها القانون . في سنة ١٨٢١ دافع «سان سيمون» عن حقوق العمال ، وفي سنة ١٨٤٠ كتب «برودن» كتابه (ما هي الملكية ؟ هي السرقة) وفي سنة ١٨٦٧ كتب «كارل ماركس»

الوطني السياسية ، فانضم إليها قاسم أمين ، ورأى فيها متفصلاً لأشجانه وآماله . ولكن الاستعمار البريطاني استطاع أن يحارب الجمعية في باريس ، وأن يغلق أمام جريدها كل منفذ يصل بينها وبين القراء ، فتوقفت عن الصاور ، ورحل جمال الدين ، ورحل محمد عبده ليواصل الجهاد الذي لا يملأه في مكان آخر . وبقي قاسم في فرنسا ، ولم يكن بينه وبين امتحانه النهائي سوى شهر ، انقطع فيها لدراسته . وكانت النتيجة النهائية نصراً له ولكل مصري ، كان أبرز المتفوقين ، فحصل على ميدالية ذهبية ، وطلب إليه أستاذه «لرنود» أن يعمل معه بضعة شهور يكتب فيها خبرات عملية . وفي صيف عام ١٨٨٥ أن لقاسم أمين أن يعود إلى وطنه ، فرحل إلى مصر والذكريات تتزاحم في خاطره عن الحضارة الغربية ، وعن مصر الدائرة يوم تركها ليركب البحر إلى عالم جديد عليه .

عاد قاسم ليعمل في سلك القضاء ، وكان حزب الإصلاح قد تفرق ، رحل زعيمه جمال الدين ، ورحل أستاذه الشيخ محمد عبده ، واختفى زميله عبدالله النديم وخفت صوت مصر ، ولم يعد هناك بد من أن يبدأ كل مثقف من طريق ، حتى تلتقي الطرق في ميدان تتجمع فيه كل دروب الإصلاح . انتقل قاسم بعد بضع سنوات من قسم قضايا الحكومة إلى رئاسة نيابة بني سويف ، فكان أول عمل قام به أن أطلق سراح كثيرين من المتهمين الذين بتهنهم الإدارة عدواناً . فحرية الأشخاص صورة مصغرة لحرية البلاد ، ولبدأ الحرية الذي اعتنقه من قبل ، وهو عدو للاستبداد الممثل في كيان الاستعمار فليكن عاشقاً للحرية منفذاً لها بقدر ما يستطيع وما يطيق . بقي قاسم في بني سويف سنتين ، انتقل بعدها في نفس المنصب إلى طنطا ، وهناك دأبت بعض مواهبه حتى وصلت إلى عبدالله النديم ، الرجل الوحيد من العربيين المحكوم عليه بالإعدام وكان مخفياً بمديرية الغربية منذ بداية الاحتلال المشنوم ، فقدم نفسه لقاسم حتى يتصرف

في الأمر بما تقتضيه حكته . لا بد أن يشير النديم في مشاعر قاسم الزمالة في الوطنية وفي الفكر ، ولكن ماذا يستطيع قاسم أن يصنع ؟ إنه يطبق القانون ، والنديم محكوم عليه بالإعدام ، هل يتنكر لمبادئه فيقيد ويأخذ منه الاعتراف ولو عن طريق القسوة ؟ لا ، لم يفعل ذلك قاسم ، بل قام له من كرسيه وأحسن معاملته وأمر بأن ينظف مكانه في السجن ويضاء أيضاً ، وأن يمكن من شرب القهوة والدخان كما يشاء ، وأمهده بالمال من عنده . ثم سافر إلى القاهرة ليلتمس له العفو اكتفاء بما ذاقه مدة السنوات التسع التي اختفاه ، وكانت الصحف قد بدأت حملة كبيرة من أجل الإفراج عنه . ولم يرجع قاسم إلى طنطا إلا بعد أن صدر قرار مجلس الوزراء بالإفراج عنه وإبعاده إلى الشام ومنحه مائة وخمسين جنيهاً ليستعين بها في منفاه . وكأنما كانت الأقدار تهيب قاسماً ليقوم بهذا العمل الوطني فيعين النديم على الخلاص لأنه لم يلبث أن عين هو وسعد زغلول مستشارين محكمة الاستئناف ، وهكذا بلغ قاسم أمين في الحادية والثلاثين ما لم يبلغه إلا الأقلون من رجال القضاء في الخمسين .

لم يكن قاسم يتقيد في أحكامه بحرفية القانون إذا لم يصادف النص مكان الاقتناع منه ، وهو في هذا مثل كثير من المفكرين والقضاة الذين أحدثوا بأحكامهم جديداً في العدالة وفي التشريع ، وكانت محاولة فهم دوافع المنهم ، أهم عنده من تطبيق حرفية القانون ، وتلك بدور المصلح الاجتماعي ، نجدها منذ ذلك الوقت في كثير من أحكام قاسم ، تصوراً عياً بجوهر القانون ، وحرصاً على إنصاف الضعيف من القوى ، وكأنما كان يتمثل له بلده يستبد به الاحتلال دون سند من قانون . وكأنما كانت حياة قاسم القضائية آثار طبعته حياته العائلية ، فهو عادل في معاملته لزوجته ، يقدر لها اهتمامها بشئون ، كريم في عشرته ، يخصص لها جزءاً من وقته بعد ظهر كل يوم يتحدثان فيه ، قبل أن

مخصص لكتبه وقتها المقدس من السابعة إلى العاشرة : ولم يكن في حياته العائلية بهم كثيراً بالتقاليد الجامدة التي كانت سائدة في ذلك الوقت ، فهو لا يأكل وحده ، وإنما يأكل مع زوجته ، وهو لا يمنعها من الخروج ، وإنما يدعها تخرج لزيارة صديقاتها ، فرأيه في تقاليد عصره ، رأى مصلح نادر ، لا يجارى الناس على عاداتهم إن لم يقتنع بها :

ولم تقتصر جهود هذا المصلح على دائرة عمله الوظيفي ، فهو مؤسس « الجمعية الخيرية الإسلامية » التي لا تزال موجودة إلى الآن « بدرب الجواميز » . وهو أحد مؤسسي الجامعة المصرية ، التي كانت رسالتها تهدف - عند هؤلاء المؤسسين - إلى تحطيم عتق الزجاجة ، والخروج إلى آفاق أرحب نستطيع أن نخدم فيها الوطن عن طريق العلم الذي لا يصلنا إلا صداه من أوروبا ، وبذلك تسرى دماء نقية في عروقنا ، تدفعنا إلى النشاط والتحرك . على أن أكبر عمل إصلاحي قام به ، هو دعوته إلى تحرير المرأة ، الذي أثار ضده عاصفة من المعارضة والتهجم ، فهو خطوة جريئة جداً في ذلك الوقت الذي كانت الدعوة فيه إلى تعليم المرأة مجرد بصيص ضئيل من النور يتسرب متلصصاً . ومن هنا كانت هذه الضجة الشديدة فقد اتهمه العامة بالمرور من الدين ، وحرّم قصر عابدين عليه ، واشتعلت المعركة في الشام والعراق على صفحات الجرائد ، وألفت الكتب في الرد على دعوته ، ولكن ذلك كله لم يثبط همته ، بل وجد فيه نوعاً من الإغراء بالاستمرار والثبات ، وهو واثق أن البذرة الصالحة لا بد أن تثبت وتزهر ، مهما لقيت في طريقها من عقبات موقوتة ، وهكذا ظل يحمل المشعل دون ملل ، حتى ودع الحياة التي أحباها ، ورحل إلى موكب الخالدين في الثالث والعشرين من أبريل عام ١٩٠٨ :

ترك لنا قاسم أمين خمسة مؤلفات تتصل جميعها بفكرة الإصلاح الاجتماعي ، وأولها كتاب « المصريين »

الذي ألفه بالفرنسية ونشره عام ١٨٩٤ . والدارس لهذا الكتاب يدرك أنه صورة من صور الكفاح بين الشرق والغرب ، فهو يرد فيه على آراء الدوق الفرنسي داركور التي نشرها في كتابه « مصر والمصريون » . والدوق الفرنسي كان متشعباً بمجملته من الآراء التي قيدها بعض المفكرين الغربيين في القرن التاسع عشر ، فالنقد المنصف لا يشر أحداً ، ولكن الذي أثار قاسماً هو المطاعن القاسية غير المنصفة التي رمى بها مصر وهاجم الإسلام :

ويبدأ قاسم أمين رده وهو مؤمن بمبدأ التقدم ، وأن هذا التقدم قد يتعرّض في بعض الأخطاء ، ولكنه في النهاية لا بد أن يتغلب . فاذا كانت مصر في أول الطريق فقد مرت فرنسا بنفس الطريق من قبل ، لكن الجهل والفقر لم يقف حجر عثرة في سبيل تطورها . ثم يتحدث قاسم بعد ذلك عن ذوبان الطبقات في المجتمع المصري كما لاحظ ذلك الدوق الفرنسي ، والعجيب أن الدوق داركور حين لاحظ تجميع الطبقات أواخر القرن الماضي هاجم ذلك الوضع لأن المجتمع لا يستقيم عنده إلا بوجود طبقات اجتماعية متميزة ، وهنا يجد قاسم أمامه الفرص ليعرض للإسلام عرضاً يوضح بعض جوانب القوة التي يجلبها الدوق . فالإسلام قد ساوى بين الناس ، ولم يجعل لمسلم فضلاً عن مسلم إلا بالتقوى بل هو قد سبق كل النظم الثورية بألف عام حين أنكر امتيازات المولد والثروة ، وليس في الإسلام طبقة يصل عن طريقها الفرد إلى ربه . والإسلام من بين الأديان جميعاً هو الذي يقرر أن عمل المرء وجهده يرفعانه حتى يصل إلى أعلى المراتب مثلاً وصل كثير من العلماء المسلمين دون نظر إلى نسبهم :

وينتقل إلى موضوع المرأة في الإسلام ، فيرى الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير حقوق المرأة قبل أن تعرفها أوروبا باثني عشر قرناً ، فليس للزوج عليها إلا سلطان معنوي ومعاملة بالمعروف ، وإذا كانت

المرأة الشرقية محجة فان ذلك لا يرجع إلى الإسلام بل يرجع إلى عصور خلت من الجهالة . على أن الحجاب في مصر ليس معناه السجن في المنازل ، فالمرأة تخرج للزيارات وللأسواق ، ولكن الحقيقة التي لا بد من التسليم بها هي الجهل ، غير أن الأمل معقود على الرغبة الموجودة عند الرجال في تثقيفهم من أجل جيل جديد . ولا يرى قاسم أمين في تعدد الزوجات ولا في الطلاق هذه الإشاعة التي يراها كتاب الغرب ، لأن من الثابت إحصائياً أن المرأة الغربية هي التي تبيش لغرائزها وقد أدرك المشرع الإسلامى هذه الأخطار ، فحلل تعدد الزوجات وجعل الأصل واحدة واشترط العدالة بين الزوجات ، كما أباح الطلاق لكنه أوجب الوساطة بين الزوجين ، وجعل الطلاق أبغض الحلال إلى الله . ثم يتناول في الفصول الأخيرة موقف الإسلام من العلم ، فيورد أحاديث الرسول في الحث على طلب العلم ، ويهاجم رأى داركور الذى ادعى فيه أن الإسلام قد وأد العلوم ، ثم يلتهب حماسة حين يرى أوروبا التي تأخذ علينا الضعف والفقر والجهل هي التي تقيم في سبيل تطورنا العقبات والسدود ، وفي كل مظهر من مظاهر حياتنا نجد الأيدي الأجنبية تعبت بمصالحنا في سبيل منفعتها .

منذ ذلك الوقت بدأ قاسم أمين يبحث في عيوب المجتمع ومشاكله وبدأ يضع أصابعه على كثير من النشاط التي أثارها الدوق ليعيد البحث فيها بحثاً هادئاً . فكتب سلسلة مقالاته التي نشرها متابعة في جريدة المونيد عام ١٨٩٨ ، ثم جمعت فيما بعد تحت عنوان « أسباب ونتائج وأخلاق ومواعظ » . وقد تضمنت هذه السلسلة تسعة عشر مقالا تدور حول ثلاثة عناصر هي التواحي الاقتصادية وأسس التربية السليمة ومستوى موظفى الدولة . فنحن نتكاسل في كثير من الأحيان عن جلب الرزق وتركنا مواردنا دون استثمار فكانت النتيجة أننا أصبحنا مجال صراع الأمم الغربية من أجل السيطرة

علينا ، ويتحدث عن مغامرات الأجانب في بلادنا من أجل الريح الوفير كأنما كان ينظر بعين المستقبل إلى ما ينبغي أن نقوم به من أجل زحزحة الأجانب عن مواردنا الاقتصادية . ثم يعود فيتعمق المشاكل الاجتماعية فيجد أكثرها ترتد إلى سبب جوهرى ، هو إهمال التربية الروحية التي تعود الطفل أن يفهم الفضيلة والذيلة وأن يمارس الفضيلة ويتجنب الرذيلة ، ولا سبيل إلى ذلك إلا أن تكون الأسرة التي نشأ فيها الطفل قد فهمت دورها حق الفهم . وبعد أن يتحدث قاسم عن أهمية التربية وأسسها ينظر نظرة نقدية تلحظ العيوب التربوية في مجتمعنا ، وتلك هي الخطوة الأولى للإصلاح دائماً . وأول ما تقع عليه عينه هو حب النفس ، وحب النفس فطرة في الإنسان ، ولكنه إذا تضخم بحيث يصل إلى درجة الأنانية والسعى من أجل الصالح الخاص بغض النظر عن الإضرار بالغير كان رذيلة مدمرة . وإذا كانت الأم في العائلة هي المريية الأولى ، فهل من الحكمة أن تكون هي نفسها مجردة عن كل حلى التربية ؟ ولعل أبرز صور الأنانية إنما تتجلى في الموظف الكثير الحديث عن أعباده والموظف المتكاسل والموظف الذى لا ينسى لحظة مصلحته الخاصة وينسى دهرأ مصالح الناس والموظف الذى يظن وظيفته مركزاً للتعالي والاستبداد . فكرة التربية إذن تسرى في كل مقالاته ، ولكن الفكرة التي طغت على كل فكرة سواها هي تربية النشء ، وحين فكر في تربية النشء فكر في الأسرة وفي المرأة .

وهكذا خصص قاسم أمين كتابه « المرأة الجديدة » لرد حجج الذين يعارضون تحريرها ، فن ادعاءاتهم ما يزعمون من أن المرأة مخلوق ناقص العقل والتفكير ، وأنها أضعف عزيمة من الرجل وأقل قدرة منه على مقاومة الشهوات ، وهو يرد على ذلك بأن التشريع الفسيولوجى والتجربة في البلاد التي منحت المرأة حريتها قد أثبتت أن المرأة مساوية للرجل في الملكات مثلما حدث

في ولاية «يومنغ الأمريكية» . ومن الغريب أنه في الوقت الذي لا يعفيها القانون من العقوبة إذا ما ارتكبتها ولا تعفيها الشرائع السماوية من المسؤولية ، ولا يعفيها الرأي العام من الخطأ ، لا يود أحد أن يعترف بأنها مختارة . فهم حين يلتفتون إلى الشرق يضعون نصب أعينهم امرأة مثالية ، وحين يلتفتون إلى الغرب يتمثلون امرأة مبتذلة ، والمعتقدات الموروثة تقيدهم قيداً لا فكك منه في كل خطوة يخطونها ، ومن هنا نهج في كتابه منهجاً علمياً ، فهو يرفض أن يقبل أى دعوى من الادعاءات الشائعة دون أن يقوم عليها الدليل العلمي القاطع . وينبذه إلى وجوب الأخذ بالأسلوب العلمي إذا أردنا أن نصل إلى نتيجة . فتتصور نظريتنا مطبقة في قرية ثم في مدينة ثم في إقليم ، وتمثل النساء في جميع أعمارهن وأحوالهن وطبقاتهن ، ونصورهن في المدرسة وفي البيت وفي الغيط وفي الدكان وفي المصانع . ثم نستعرض حال النساء في غير بلادنا ونقف على حال المرأة في الأزمان الحالية والتقليبات التي طرأت عليها . ويرى قاسم أمين أن الحكم على استعداد المرأة لا يكون عادلاً ومنصفاً ومستوفياً لشروط البحث العلمي المحايد إلا إذا منحنا المرأة الفرصة التي منحها الرجل لتثقيف عقله ودعم ملكاته خلال الأجيال الطويلة ، ويرفض أن يصدق ما يذاع عن حرارة الجو وأثره في إثارة الشهوات ، مما يتذرع به الداعون إلى حبس المرأة في البلاد الشرقية ، ما لم يتم على صحة هذا الزعم دليل علمي ، ويستشهد برأى غالم لإبطالى يقول إن العفة تكتسب بمنح الحرية للمرأة ، وأن اختلاف الأجواء لا أثر له في ذلك . ويعتمد على علم النفس وعلم وظائف الأعضاء في التذليل على أن قوة البنية وسلامة الأعصاب هما أهم ما يعين الإنسان على ضبط نفسه . ويطبق الدليل من حياتنا السياسية على أن الحرية هي منبع الخير للإنسان وأصل ترقيته وكماله الأدبي ، ثم يبين أن النمو الأدبي لا يختلف في سيره عن النمو المادي ، فالطفل يحبو قبل

أن يمشى ثم يتعلم المشى بالتدريج مستنداً إلى الحائط ، فإذا استقل بالمشى لم يحسنه إلا بعد أن يتعرض للوقوع على الأرض مرات ، فلا ينبغي أن نكون كالأب الأحمق الذي يخاف على ولده إذا مشى أن يسقط فيمنعه من المسير ، حتى إذا كبر عاش مقعداً مشلولاً . ويعتمد على إحصاء عام ١٨٩٧ ، الذي يدل على أن جملة النساء اللاتي يشتغلن بحرفة أو صنعة يمثل اثنتين في كل مائة من مجموع النساء ، ولا يدخل فيه الفلاحات اللاتي يعملن في الزراعة ولا النساء اللاتي لا عائل لهن ممن يعشن عالة على أقاربهن ، ويتساءل : ألا ينبغي لهذا العدد من النسوة أن يزودن بما يعينهن في معركة الحياة ؟ ثم يعود فيعتمد على إحصائية وفيات الأطفال في القاهرة وبيارنه بوفيات مدينة ضخمة كلندن ، فيرى أن عدد الوفيات في أطفال القاهرة يزيد على ضعف عدد الموتي في أطفال لندن ويرجع ذلك دون شك إلى جهل الأم بالثقافة الصحية .

أما الكتاب الوحيد الذي نشر بعد وفاته فهو «كلمات» ويشتمل على كثير من الحكم الموجزة ، والحكمة فلسفة الخاصة ، كما أن المثل فلسفة العامة ، وقد عرف العرب المثل والحكمة فهي خلاصة تجربة مرت بانسان عميق الإحساس ، فنحن عندما نقرأ قول قاسم «النفس الضعيفة تتحنى للقوى وتتكش أمام الظالم وتهاب كل صاحب سلطة» أو ننظر إلى قوله «لا تكمل أخلاق المرء إلا إذا استوى عنده مدح الناس وذمهم إياه» أو نسمعه يقول «يوجد أناس متى رأيتهم أو سمعتمهم تشعر بنقص في خلفهم ، كأنهم صنعوا بغاية السرعة ، فلم ينالوا حظهم من الإتيان المعهود» ، حين نقرأ هذه الأقوال ، نحس حقيقة أنها خلاصة تجارب عاناها في الحياة تركزت في تلك الكلمات ، ونذكر أن تياراً واحداً يجمع كتابه «كلمات» على تفرقه «والتيار الإصلاحى» ، ونذكر كذلك أن الكتاب على صغر حجمه قد وعى من التجارب أكبر من حجمه بكثير ،

ونؤكد أن كل كتبه تترد إلى نبع واحد يتدفق في كل الاتجاهات ، الدراسات والنقد والمقالات والحكم ، وهو الإصلاح الاجتماعي .

• • •

تحرير المرأة

ولكن كتاباً واحداً من مؤلفات قاسم هو الذي أثار ضجة وصراعاً وهو في الوقت نفسه الذي كتب لقاسم الخلود ، ذلك هو «تحرير المرأة» كما قلنا . وعندما اخترمت فكرة هذا الكتاب في ذهن قاسم ، عرض على صديقه أحمد شفيق أن يشارطه العمل في تأليف الكتاب ، فاعتذر بأن الأفكار لم تنهياً بعد لقبول مثل هذه الدعوة ، وزاد اعتذار الصديق من حماسة قاسم أمين ، فلو انتظر المصلحون دائماً رضاء الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه في العصور البدائية . إنه يستطيع أن يمضي وحده ليهيئ الأفكار للإصلاح الاجتماعي ، لإصلاح نصف المجتمع ، وغاية ما يريد هو أن يلفت المجتمع إلى ما وصل إليه ، لا أن يحقق كل ما يرغب فيه «لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال في شئونها مما لا يسهل تحقيقه ، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء شديد في أثناء حركته الخفية» . وهو يعلم أن الناس لا تقبل آراءه ببساطة ، ولكنه لا يرجع عما يعتقد أنه الحق .

يرى قاسم المسلمين منتشرين في أطراف الأرض ، فهل هم أنفسهم متحدثون في عاداتهم وتقاليدهم وأساليب حياتهم ؟ أليست الحقيقة أن لكل أمة في كل فترة من الزمن آداباً خاصة بها ترتبط بمدى تقدمها العقلي والاجتماعي ؟ إن بقية الحقيقة أن هناك تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة . إن الغربي الذي يحب أن ينسب كل شيء إلى دينه ما دام راقياً ، يعتقد أن المرأة الغربية قد ترقى لأن دينها قد ساعدها على نيل حريتها ، والواقع أن الإسلام قد سبق كل الشرائع في تقرير مساواة المرأة

للرجل ، فأعلن حريتها واعتبر لها كفاءة شرعية يوم كانت في حضيض الانحطاط عند كل الأمم . لماذا إذن هوت المرأة إلى هذه المنزلة السيئة ؟ لا دخل للإسلام في ذلك ، ولكنها عادات ورثناها عن الأمم التي انتشر فيها الإسلام ، فلم تبدل تقاليدها بعد أن أسلمت ، ثم كانت الحكومات الإسلامية سبباً في استمرار تلك التقاليد القاسية ، فالحاكم يستبد بالمحكوم والرجل يستبد بالمرأة .

بعد هذا التمهيد الذي عرض فيه لحالة المرأة السيئة وحاول أن يتتبع الجذور التاريخية لتلك المنزلة ويذهب إلى براءة الإسلام منها ، بدأ يرد على سؤال كان يتردد على صفحات الجرائد في ذلك الوقت عن «الرجل والمرأة وهل يتساويان» مع وضوح قوته الجسدية والعقلية ؟ فبرى قاسم أن الرجل إذا فاق المرأة فذلك يرجع إلى أنه قد مارس الأعمال العضلية والعقلية فقويت بنيته ونما عقله يدوم الممارسة في الوقت الذي حرمت فيه المرأة من استعمال القوتين تقريباً ، فلا شيء إذن يمنع المرأة المصرية من الاشتغال بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة مثل المرأة الغربية إلا جهلها وإهمال تربيتها .

ولكن البيئة مختلفة هنا والعقول غير مهيأة ، فيتواضع في مطالبه حتى تنهياً تلك العقول بفعل التطور لقبول المزيد . ولم يدع قاسم إلى خروج المرأة لميدان العمل إلا في حالات الضرورة كأن يتوفى زوجها أو يكون فقيراً محتاجاً إلى المساعدة ، أو لم تزوج إطلاقاً فلا بد لها إذن من التعلم لتتمكن من العمل في وظيفة شريفة بدلا من الانزلاق إلى هاوية الرذيلة . ولكن الدعوة إلى العمل برغم الشروط التي وضعها ، كانت غريبة على المجتمع ولم يكن من الممكن أن تجتذب أنصاراً عديدين في وقت سريع لسيطرة المحافظة الشديدة .

ولا سبيل إلى سعادة الأمة إذا لم يسعد الزوج في بيته ولم تسعد الزوجة مع زوجها ، ولم يسعد الأبناء في

بيئة صالحة . والطفل لا يعيش إلا بين النساء ، في الفترة التي يكون فيها عقله ونفسه أشبه بصحيفة بيضاء قابلة لكل ما ينقش فيها سواء أكان خيراً أم شراً . ومن جهل الأم أن تترك طفلها مشرداً في الطرقات يتمرغ في الأتربة تمرغ صغار الحيوانات ، وأن تملأ قلبه فزعاً بالجن والشياطين وألا تعرف من وسائل الحفاظ عليه سوى تعليق التعاويذ والطوف حول القبور والتمسح بالأضرحة . إننا نجد في هدى نينا ما ينبغي أن نفتدى به حين قال في شأن عائشة : « خذوا نصف دينكم عن هذه الحميراء » . وعائشة امرأة لم تؤيد بوحى وإنما سمعت فوعت وعلمت فتعلمت ، ولذا ينبغي أن نبداً بتربية المرأة تربية تنقلنا من جميع العيوب التي يقذفنا بها الأجنبي كل يوم ، وترتد كلها إلى إهمالنا تربية المرأة .

ولكن ما بال أكثر الرجال يعارضون تعليمها وتثقيفها في الوقت الذي يشكون فيه من الشكوى من جهالتها ؟ لقد رسخ في أذهانهم أن تعليمها وعقبتها لا يجتمعان ، والواقع أن البطالة التي ألفها النساء عندنا وصارت طابع حياتهن هي أم الرذائل ، والتعليم يرفع من قدر المرأة ويرد إليها إحساسها بشخصيتها وكيانها ويسمح لها أن تفكر في أعمالها ، والمرأة المتعلمة تخشى عواقب الأمور ويكون لها من كرامتها ما يصونها عن الدنس .

إلى هنا كان قاسم يعرض لموضوع تربية المرأة وتعليمها عرضاً منطقياً ، يسوق فيه الأدلة العقلية ، ولكنه حين ينتقل للموضوع الخاص بحجاب المرأة سرى أثر قراءاته الدينية ، لأن القرآن الكريم والحديث الشريف عرضا له من قبل ، وهو يحس جوهر الحياة الاجتماعية الإسلامية . ثم إن قاسم قد أيد الحجاب من قبل حين رد على الدوق الفرنسي ، فلا ينبغي حين يدعو إلى السفور اليوم أن يكون متناقضاً مع نفسه ،

ولكن هل دعا قاسم حثيئة إلى السفور ؟ الواقع أنه لم يدع إلا إلى الحجاب الشرعى ، فالغربيون قد غالوا في السفور إلى درجة قد يصعب معها أن تتصون المرأة ، ونحن غالبنا في الحجاب حتى صبرنا المرأة متاعاً من المقتنيات ، وحرمانها نعمة الحياة الحقة ، وبين هذين التقيضين درجة تسمو عليهما ، هي درجة الحجاب الذي حدده الإسلام .

وينقل قاسم عن « لاروس » أن نساء اليونان كن يستعملن الخمار إذا خرجن ويخفين وجههن بطرف منه كما هو الآن عند الشرقيين ، معنى هذا أن الحجاب لم يستحدثه المسلمون ، وأن المغالاة فيه كانت معروفة قديماً عند كثير من الأمم ، فاذا كنا قد غالبنا نحن أيضاً فيه ، فما ذلك إلا اتباع لعادة موروثه ألبسناها لباس الدين كسائر البدع التي تمكنت من الناس باسم الدين ؟ وقد اتفق الأئمة على أن الوجه والكفين مما يباح للمرأة أن تظهر بها دون حجاب أمام الأجنبي ، والمذهب الشافعى يبرر ذلك بأن المعاملة والشهادة تستدعى سفور الوجه واليدين ، والمالكية والحنابلة يتفقون على هذا أيضاً ، وينقل نصوصاً كثيرة للفقهاء تؤكد هذا الرأي حتى إذا خلص منه راح يسوق من الحجج المستخلصة من واقع حياتنا ما يثبت به ضرورة الاقتصاد على الحجاب الشرعى ، فمن الغريب أن تحضر المرأة مغلفة من رأسها إلى قدميها ثم تبيع أملاكها أو توكل في زواجها ، وكثيراً ما أظهرت الوقائع القضائية مآسى التزوير في مثل هذه الأحوال ، فتزوج المرأة بغير علمها وتجرد من أملاكها على جهل منها . ثم كيف يمكن لامرأة محجبة أن تزاول عملاً تعيش منه إن كانت فقيرة ؟ وكيف يمكن لتاجرة أو زارعة أو عاملة أن تتحرك في قيدها ؟ لا شك أن هذا لم يسمح به الشرع ولا يسمح به العقل .

أخوف الفتنة لإذن هذا الحجاب ؟ هل اعترت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة ، حتى أبيح

للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال ؟ إن على من يخاف الفتنة من الرجال أن يغض بصره كما أن على من تخافها من النساء أن تغض بصرها ، والقرآن صريح في ذلك حين يقول : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم ، إن الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » . على أن أسباب الفتنة ليست فيما ظهر من أعضائها وما خفى ، بل فيما يصلر عنها من أفاعيل أثناء سيرها ، والنقاب من أشد أعوان المرأة على ذلك إذ هو يخفى شخصيتها .

ولكن الحجاب من مفاهيمه أيضاً قصر المرأة في بيتها والحظر عليها أن تخالط الرجال . ونساء النبي كن مأمورات بالاستقرار في بيوتهن ، فإذا عن نساء المسلمين ؟ إن قوله تعالى في نساء النبي « لستن كأحد من النساء » يشير إلى علم الرغبة في المساواة . والحجاب على ما ألفناه مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقاها وبذلك يحول بالتالي بين الأمة وتقدمها . وربما يقال إن في الإمكان أن تكمل المرأة دراستها وتربيتها في بيتها ، ولكن الحقيقة أن الحجاب يحجب المرأة عن العالم ، فلا ترى إلا سفايف الأحداث في بيتها ، ويقتل الرغبة في التفكير وفي الحركة نفسها . ولو أخذنا رجلاً بلغ الأربعين من عمره وحجبناه عن العالم ، وألزمناه أن يعيش بين أربعة جدران وسط النساء والأطفال والخدم ، لشعر بانحطاط تدريجي في قواه العقلية والجسمية . لذلك تصاب أغلب نساؤنا بالتشم أو فقر الدم ، ومتى ولدت مرة تداعت بنيتها وذبل جسمها وظهرت عجوزاً وهي في ريعان شبابها ، على أن المرأة التي تخالط الرجال تكون أبعد عن الأفكار السيئة من المرأة المحجبة ، لأنها اعتادت الاختلاط بحيث أصبح أمراً طبيعياً . وبديهي أن المرأة التي تحافظ على شرفها وهي غير محجوبة ، لها

من الفضل أضعاف ما لزميلتها لأن عفتها اختيارية ، أما تلك فعفتها قهرية ، ولا أدري كيف نفتخر بعفة نساؤنا ونحن نعتقد أنهم مصونات بقوة الحراس وارتفاع الجدران . أيقبل من يمين دعواه أنه رجل طاهر لأنه لم يرتكب جريمة وهو في السجن ؟

وبعد أن أحس قاسم أنه قد حجج رجال الدين بالرجوع إلى مفاهيم الإسلام في أصولها ، وأوضح أثر الأسلوب المتبع في فساد الطباع وتزييف الحقائق ، وفند الآراء الشائعة ، لم يبق أمامه إلا أن يستثير النخوة ويستحث المشاعر . الغريب حقاً ألا يوجد رجل فينا يثق بامراته مهما اخترها وعاشت معه ، ومن العار ألا تثق في أمهاتنا وبناتنا ونصور أنهن لا يعرفن صيانة أنفسهن ، ثم ماذا يفيد الرجل أن يمتلك جسم المرأة إذا غاب عنه قلبها ؟ ثم بعد ذلك ألا يبذل الرجل منا أمواله دون مرور حين يبنى بيتين ويوئث بيتين ويأتي بفريقين من الخنم ، فريق للرجال وفريق للنساء في قسم الحرم ، ثم لا بد له أن يأتي بعريتين لأننا لا نقبل أن يركب الرجل مع زوجته أو حتى مع والدته عربة واحدة ؟ إن الجرائم ترتكب من حولنا ، فالقتل والنهب والقتل وغيرها تزجج الساكن وتقلق المطمئن ومع ذلك نتحمل مصائبها ونجتهد في تطهير المجتمع منها بالطرق المشروعة عن طريق القانون أو التربية . فلم استثنينا خطيئة المرأة ، وصنعنا بها ما لم نصنع بالرجل ؟

ومن العجيب أن الحجاب نفسه قد رق حتى صار فتنة لا سترأ ، ونحن في مرحلة تطور سوف تستمر حتى تبلغ مداها ، فالحكمة أن نتداركها بتنظيم التيار لا بالوقوف أمامه ، وذلك عن طريقين ، أولها أن يكون حد السفور هو الحجاب الشرعي ، وثانيهما التحصين عن طريق التربية السليمة . ولكن هل قال قاسم كل ما يريد ؟ لا فقد كان يعلم أن الطفرة مهلكة ، وحتى التطور والانتقال لا بد أن تحدث فيه أخطاء ،

ولكنه يؤمن بأن إمكانية المرأة تستطيع أن تخدم المجتمع ، وأنه لا يستطيع أن يسبق عصره بمدى طويل ، فلا يستطيع أن يقول إلا ما يمكن أن يستسيغه جانب على الأقل من أهل عصره ، وعلى مدى الأيام سينتقل التطور من مرحلة إلى مرحلة .

بعد أن ناقش قاسم القضية وأحس أنه انتهى فيها إلى رأى قاطع ، انتقل إلى موضوع من أخطر الموضوعات وأكثرها أهمية ، وهو موضوع المرأة والأمة . وهو يبدو متسائلاً عن سر ضعف الأمة الإسلامية ذلك السؤال الذى طالما رده من قبل أساتذته ، ثم يجب عنه بأن ضعفنا العلمى هو السبب ، فقد سبقنا عصر البخار والكهرباء ولم نلحق به ، فأتانا الغربى غازياً ، لأنه ملك القوة العلمية . ومن المحال أن نأمل فى نهضة علمية شاملة ما لم تكن الأمهات قادرات على تهيئة جيل جديد للنجاح . فانحطاط المرأة إذن هو أكبر عقبة تقف أمامنا ولا بد أن نزيل تلك العقبة . وقد أثبتت المرأة فى أوروبا أن انحطاطها كان عارضاً لا طبيعياً ، فقد وصلت إلى درجة لم يكن يحلم بها أكبر المصلحين فى يوم من الأيام . فهى رأس مال عظيم نحن مقصرون فى الانتفاع به ، مثلنا مثل الغنى الذى يدفن ماله ، ولو استثمره لعاد بالنفع عليه وعلى بلده . وإذا كانت المرأة الغربية قد دخلت الوظائف العامة ، فالمرأة الشرقية تستطيع أن تخدم بلدها متى ترقى ، على الأقل عن طريق الجمعيات الخيرية ، وما أكبر حاجتنا إلى تلك الجمعيات وما أشد قدرة المرأة على العمل فيها لما جبلت عليه من رقة الإحساس والصبر الطويل الذى لا يتحملة أعظم الرجال جلدأ .

هل نضرب الأمثلة من التاريخ ؟ إن طائفة عظيمة من الأحاديث النبوية قد رويت عن عائشة وأم سلمة وغيرهما من أمهات المؤمنين ونساء الصحابة . وهل ننسى أن عائشة قد تدخلت فى مسألة الخلافة وكانت

رئيسة للحزب المعارض فى يوم ما ؟ وهل ننسى أيضاً أن عدداً كبيراً من النساء اشتهرن بخدمة العلم ؟ إن الناظر إلى هذه الفروع جميعاً يجد أنها تترد إلى أصل واحد هو تربية المرأة . حرمانها التربية السليمة وحجبناها عن الدنيا وعن نور المعرفة ، فعشنا معها فى الظلام ، فلكى تشرق الشمس ثانية علينا ينبغى أن نفتح النوافذ ، لئلا نرى شروق صباح جديد .

وبعد أن انتهى قاسم من عرض فكرته وتحليلها ، رأى أن أحكامنا الشرعية نفسها بحاجة إلى الوقوف عندها . فينظر إلى آراء الفقهاء فى الزواج وتعدد الزوجات والطلاق ، ويعود ينظر مرة ثانية إلى نصوص التشريع فتتملكه الحيرة . فالقرآن يقول : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة » . والفقهاء يعرفون الزواج بأنه « عقد مملك به الرجل بضع المرأة » فأى اختلاف بين مفهوم القرآن ومفهوم الفقهاء حول الزواج ؟ إنه فى عرف الفقهاء صلة مادية محضة ، وفى عرف القرآن صلة قوامها المحبة . ولما وصلت منزلة الزواج إلى هذه الدرجة عند الفقهاء سرى أثرها بين المسلمين ، وكان من نتائج ذلك أن يتم عقد الزواج قبل أن يرى كل من الزوجين صاحبه ، فى حين أن أحاديث الرسول تبيح أن ينظر الرجل إلى خطيبته ، لأن العلاقة الزوجية تقوم على توافق بين نفوس الزوجين وائتلاف بين الطباع والأخلاق ، فأين نحن من هذا ؟ إن الجيل الجديد لا يرضى الزواج بزوجة لم يرها وأم جاهلة لأبنائه ، فينبغى أن نزن مطلبه بميزان العقل والشرع ، وهو فى الحقيقة ليس إلا رجوعاً إلى الأصول النقية للإسلام . وإذا رجعنا إلى تلك الأصول ، وجدنا آية تعدد الزوجات تعلق وجوب الاكتفاء بزوجة واحدة على مجرد الخوف من عدم العدل ، ثم تصرح آية أخرى بأن العدل غير مستطاع ، ولا يعذر رجل يتزوج أكثر من امرأة إلا فى حالة الضرورة ، كأن تصاب امرأته بمرض مزمن أو تكون

حين فتح لها باب الحياة الطليقة ، أدرك كثير من المفكرين أن الأيام لا بد أن تسير بها مسرعة إلى نهاية الطريق .

والسؤال الذى يبقى بعد ذلك يتعلق بمنهج في عرض آرائه . فنحن عندما نقارن بين أسلوبه وأسلوب بعض معاصريه نذكر أن قاسماً كان من الكتاب الذين تحلوا من قيود الصنعة وكتبوا بأسلوب حر جديد أشبه شيء بالتيار الصافى الذى ذهب بكل الشوائب التى تجمعت على مر القرون . وإلى جانب ذلك نلاحظ روح المنطق الجلى ، فهو يذكر لنا القضية ويعرضها عرض المحامى الذى يريد أن يكسب القضية ، ومن أجل هذا نجده في كثير من الأحيان يقسم الفكرة إلى جزئيات يناقش كل واحدة منها من كل وجهها ، حتى إذا انتهى منها تجمعت الصورة الكلية في الإطار العام .

والتماذج التالية من كتاب « تحرير المرأة » توضح خصائصه السابقة :

نصوص مختارة

١ - « عاشت المرأة في انحطاط شديد أبداً كان عنوانها في العائلة ، زوجة أو أم أو بنتاً ، ليس لها شأن ولا اعتبار ، ولا رأى ، خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة . ففى شخصها فى شخص الرجل ، ولم يبق لها من الكون ما يسماها إلا ما استر من زوايا المنازل ، واختصت بالجهل والتحجب بأستار الظلمات ، واستعملها الرجل متاعاً للذة ، يلهو بها متى أراد ، ويقذف بها فى الطرق متى شاء ، له الحرية ولها الرق ، له العلم ولها الجهل ، له العقل ولها البله ، له الضياء والفضاء ، ولها الظلمة والسجن ، له الأمر والنهى ولها الطاعة والصبر ، له كل شيء فى الوجود وهى بعض ذلك الكل الذى استولى عليه . من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب . من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة

عاقراً . أما تعدد الزوجات فى غير هذه الحالة ، فليس إلا نتيجة لاعتبار المرأة متاعاً كسائر المتاع الذى يملكه الرجل . على أن قيام العداوات بين أعضاء العائلة الواحدة نتيجة لتعدد الزوجات كفى بأن يصرف الرجل العاقل عن هذا التعدد وأن يكبت شره فى طلب اللذائذ . وكذلك الأمر بالنسبة للطلاق ، فالمطلع على إحصائية الطلاق فى مدينة القاهرة خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر يدرك أن كل أربع زوجات يطلق منهن ثلاث وتبقى واحدة فقط ، وهى نسبة مزعجة توضح مدى الانهيار الذى أصاب الأسرة عندنا . وإطلاق الحرية للزوج فى الطلاق مهما كان أرعن أو عابثاً ، أمر خطير بالنسبة لكيان الأسرة ، وإذا رجعنا إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، وجدنا أبغض الحلال إلى الله الطلاق ، ووجدنا أن مضمون القرآن يحتمل أن يكون الطلاق أمام القاضي الذى يحاول التوفيق وإصلاح ما بين الزوجين قبل أن يمزق وثيقة الرباط المقدس . وأخيراً ، أليست الزوجة المثقفة الواعية قاهرة على رأب الصدع فى أكثر الأحيان ؟ أليست قاهرة على احترام زوجها لما فلا يفكر فى تعدد الزوجات ولا يفكر فى الطلاق ؟ يرى صديقة ورفيقة له فى رحلة الحياة الشاقة فهون متاعب الرحلة وهو يستند إلى ذراعها ، ولا يعود يفكر إلا فى سعادة بيته وأبنائه . وهكذا حاول قاسم أن يجتهد فى الشريعة الإسلامية ، ورأى نصوص القرآن وأحاديث الرسول ، تحت النور الذى أضاهه فقهاء مجتهدون مثل الشيخ محمد عبده .

والواقع أننا إذا نظرنا إلى آراء قاسم أمين اليوم رأينا أنه لم يكن مسرفاً ، فهو قد دعا إلى الحجاب الشرعى ، ودعا إلى تربية المرأة وتحميلها مسئولية جيل جديد يطمح فى نهضة قومية شاملة . وتقف اليوم لتنتظر إلى مطلع القرن العشرين ، فنسمع قاسماً ينادى بآرائه ، وتعالى الصرخات ضده ، ونعود ننظر إلى الحاضر ، فنرى المرأة قد تبوأ مكاناً رفيعاً ، فلا تعلق وجوهنا الدهشة ، ذلك أن قاسماً

ويأكلن ما فضل منه . من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلق بها ، فليس لها رأى في الأعمال ولا فكر في المشارب ولا ذوق في الفنون ولا قلم في المنافع العامة ولا مقام في الاعتقادات الدينية ، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي .

٢ - « أليس من جهل الأم بقوانين الصحة أن تهمل ولدها من النظافة فيعلوه الوبسوخ وتتركه منشرداً في الطرق والأزقة يتمرغ في الأتربة كما تتمرغ صغار الحيوانات ؟ أليس من جهلها أن تلده كسلان يفر من العمل ويضيع وقته الذي هو رأساله مضطجعاً أو نائماً أو لاهياً مع أن سن الطفولة لا يعرف الكسل ، وهو سن النشاط والعمل والحركة ؟ أليس من أثر جهلها أننا جميعاً مضايبون بشلل في أعصابنا حتى صرنا لا نتأثر من شيء مهما بلغ في الحسن والقبح ؟ فإذا رأينا عملاً جميلاً ملحنه من طرف اللسان ، وإذا شاهدنا فعلاً قبيحاً استهجنه بهز الرعوس وظاهر من القول بلدون أن نشعر بانبعث باطنى يقهرنا على الاندفاع إلى الأول ولا على الابتعاد عن الثاني ؟ أليس من جهلها أن تسلك في تأديب ولدها طريق الإخافة بالجن والعقاريت وأن تأخذ من وسائل صيانتة ووقايته من المضرات تعليق التعاويذ بالطواف به حول القبور وفي زوايا الأضرحة ، وغير ذلك مما لا يبالي به إلا الجاهلون بأصول الدين وفضائل الأعمال ، وله من الأثر السيئ في أنفس الناشئين بل وفي أرواح الرجال ما يجر إلى كل شر ويبعد عن كل خير ؟ »

٣ - « وأما خوف الفتنة الذي نراه يطوف في كل سطر مما يكتب في هذه المسألة تقريباً فهو أمر يتعلق بقلوب الخائفين من الرجال وليس على النساء تقديره ولا من مطالبات معرفته . وعلى من يخاف الفتنة من الرجال أن ينفذ بصره كما أنه على من يخافها من النساء

أن تغض بصرها . والأوامر الواردة في الآية الكريمة موجهة إلى كل من الفريقين بغض البصر على سواء . وفي هذا دلالة واضحة على أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتغطية وجهها .

« عجباً ، لم لم يؤمر الرجال بالتبرقع وسر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن ؟ هل اعتبرت عزيمته الرجل أضعف من عزيمته المرأة ، واعتبر الرجل أضعف من المرأة عن ضبط نفسه والحكم على هواه ، واعتبرت المرأة أقوى منه في كل ذلك حتى أبيع للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال ، ومنع النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن يفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط في الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من القبح وبشاعة الخلق ؟ »

٤ - « وإن سمح لي القارئ أن أبدى هنا كل ما أظنه صواباً ، أقول لا يمكنني أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة لمجرد التلفظ بها مهما كانت صريحة . نعم إن الأعمال الشرعية لا تستغنى عن الألفاظ إذ لو حللنا أي عقد لوجدناه مركباً من ظهور إرادة أو مطابقة لإرادتين حصل الاستدلال عليها أو عليهما من الألفاظ التي صدرت شفاهياً أو بالكتابة ، ولذلك فليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ وإنما مرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كونه دليلاً على النية . فينتج من ذلك أنه يجب أن يفهم أن الطلاق إنما هو عمل يقصد به رفع قيد الزواج وهذا يفرض حتماً وجود نية حقيقية عند الزوج وإرادة واضحة في أنه إنما يريد الانفصال من زوجته ، لا أن يفهم كما فهمه الفقهاء وصرحوا به في كتبهم أن الطلاق هو التلفظ بحروف (ط ل ا ق) . »

تراث الإنسانية

سلسلة تتناول التعريف بالبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

تدبير المتوحد لابن باجة

بقلم الدكتور محمد مصطفى علمي

تأملات في التاريخ لياكوب بوكارت

بقلم الدكتور أحمد حمدي محمود

من آثار مصطفى عبد الرزاق

بقلم الدكتور عثمان أمين

روبنسون كروزو لدانييل ديفو

بقلم الدكتورة الجليل بمطرس بعلان

العمدة لابن رجب القيرواني

بقلم الأستاذ عبد الرزاق مخلد

يشرف على تحريرها

د. أحمد بلال حسن تركي د. عيسى سليم منصور

د. تركي نجيب محمود د. عامر كارهم

ابراهيم تركي قنبري ابراهيم الزبياري

تدبير المتوحّد لابن باجه

بسم
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ التصوف الإسلامى وفلسفته بمعهد الدراسات الإسلامية

بين المشرق والمغرب

يلاحظ المتأمل فى تاريخ الحياة العقلية والروحية الإسلامية أول ما يلاحظ أن شمس الفكر والروح الإسلاميين قد بزغت أول ما بزغت من المشرق العربى ، فإذا هى قد ملأت العالم نوراً وعرفاناً ، وأشاعت فيه من الحركات الفلسفية الخصبية ، والعلمية المنتجة ، والروحية المشرقة ، ما كان له أبعد الآثار فى تاريخ الحضارة العربية ، بل فى تاريخ الحياة الإنسانية كلها .

على أن هذه الشمس المشرقة لم تلبث أن دارت بها دوائر الزمن ، وأن عدت عابها عواذى الخطوب والحن ، فإذا هى تزاور عن العقول والأرواح تارة ، وتقرض العقول والأرواح تارة أخرى ، وما فتئت كذلك حتى قضى عليها زماناً بأن تجنح إلى المغيّب عن المشرق الذى طلعت منه ، وأفاضت أنوارها عليه ؛ ولكنها لم تغب لكى تغرب إلى غير ما إشراق ، وإنما هى قد غابت من المشرق حيناً من الدهر ، وكانت غيبتها مما تكاثف حولها من سحب وضباب ، وما سترها عن الأنظار والأذواق من حجاب ، ثم سرعان ما قويت

أنوارها واشتدت ، فإذا هى تعود مرة أخرى إلى الإشراق ، فتشيع أشعتها فى كل الآفاق ، وتملأ هدايتها كل الأنظار والأذواق ؛ ولكن إشراقها فى هذه المرة لم يكن كما كان فى المرة الأولى من المشرق ، وإنما كان إشراقاً عجيباً ولكنه ملائم لطبيعتها ، لأنه كان إشراقاً من المغرب الذى لا يختلف فى بيئته عن بيئتها ، لا سيما أن هذه البيئة أو تلك كانت سواء فى كل من المشرق والمغرب فيما يستظللان به من ظل الإسلام ، وفيما ينهلان منه من مناهل صافية انبثقت مياهاها الشافية على يد محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم على أيدي الصحابة والتابعين ، ومن جاء بعد أولئك وهؤلاء من الزهاد والعباد والصوفية الصالحين ، والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والحكماء الاشراقيين ، وغير أولئك وهؤلاء من قادة الفكر والروح المصلحين .

وحسبنا من هذه الصفوة الممتازة أن نشير إلى من ظهر منهم من الفلاسفة فى كل من المشرق والمغرب الإسلاميين ، لأن موضوعنا بالفلسفة الإسلامية ألصق ، وصلته بها وبتاريخها أوثق : فقد عملت الفلسفة عملها ، وآتت أكلها ، فى حياة الفكر العربى فى المشرق الإسلامى أولاً على أبندى الكندى والفارابى وابن سينا وابن الهيثم

بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى

اثنان ما إن فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها

وياطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر ، أخلق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أنقب ذهناً ، ولا أصبح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبي بكر ابن الصائغ « ابن باجة » . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته الميتة ، قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكيمته .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد الزايد ، أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره . (ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين ، طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢ ، ص ٦١ - ٦٢)

سيرة ابن باجة

فيلسوفنا هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ ، ويعرف بابن الصائغ ، وبابن باجة ، وباجه (يتشديد الجيم) هـ - كما يقول ابن خلكان - كلمة أفرنجية معناها « فضة » ، كما يطلق عليه رجال المدرسة اللاتينية في أوروبا اسم « أفنيس » Avenpace .

ولا يعرف عن حياة ذلك الفيلسوف في نشأتها وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تعطى عنه ترجمة كاملة ، أو تعين على تأليف سيرة له متكاملة ، إلا أنه ولد في سرقسطة حين كان القرن الخامس الهجرى قد أشرف على نهايته ، وإلا أن ذلك كان في ظل دولة المرابطين الذين كان إليهم أمر الحكم في المغرب

وابن مسكويه والرازي الطيب وإخوان الصفاء والبيروني والغزالي وكثير غيرهم من الفلاسفة الخالص وغير الخالص ، ثم انتقلت هذه الفلسفة من المشرق إلى المغرب على أيدي الرحالة الذين رحلوا عن بلادهم في الأندلس إلى بلاد المشرق ، على نحو ما رحل مسلم بن محمد الأندلسي ، فكانوا يعودون ومعهم نسخ من الكتب والرسائل التي صنفها الفلاسفة من أهل المشرق ، ومن ثم عرف مسلمو أسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب في شمالي أفريقية وصقلية ، مصنفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء والغزالي ، وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة في المغرب ، تأثرت بفلاسفة المشرق ، فكان ابن باجة الذي تأثر الفارابي ، وكان ابن طفيل الذي تأثر ابن سينا ، وكان ابن رشد الذي نقد الغزالي وفند آراءه ، وكان غير أولئك وهؤلاء علماء في الطبيعيات والرياضيات ، وفلاسفة أصحاب أنظار في المسائل الكلامية والإلهيات ، وفي الأمور التي تتصل بالأخلاق والاجتماع والسياسة وغيرها من العمليات ، وفي غير هذا كله من أنواع العلم وألوان المعرفة وأصناف الفن .

ولما كان الكتاب الذي اتخذنا منه موضوعاً لهذا الحديث ، لفيلسوف أندلسي هو ابن باجة ، وكان من الملائم لطبيعة هذا الموضوع أن نتعرف على ما كانت عليه ، وما انتهت إليه الفلسفة الإسلامية في الأندلس ، فلعلنا واجدون فيما يقدمه ابن طفيل من مقدمة استهل بها قصته الفلسفية « حى بن يقظان » ، ما يعطينا صورة لما كانت عليه الحياة العقلية والروحية في تلك البلاد . وما كان لصاحب « تدبير المتوحد » من منزلة بين فلاسفة عصره ووطنه : فقد قال ابن طفيل ما نصه : « إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم

مسموماً بفعل ابن زهر الطبيب وقد كان أحد الحاسدين له والحاقدين عليه ، وكانت وفاته في رمضان سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م) ، وذلك على حد رواية كل من القفطى في «إخبار البلاء بأخبار الحكماء» ، وابن خلكان في «وفيات الأعيان» حيث يتفقان في ذكر هذا التاريخ .

ثقافة ابن باجة ومكانته

كان ابن باجة من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة ، بحيث تنوعت أنواع المعارف التي ألم بها ، وتعددت مصنفاته بتعدد النواحي العلمية والفلسفية والأدبية التي شارك فيها . وآية ذلك أنه كان عالماً له خطره في العلوم الطبيعية والرياضية والطبية ، كما كان مستعملاً فلسفة اليونان وعلوم المتقدمين ، وكما كان مشاركاً مشاركة علمية وعملية في الفنون الموسيقية ، متميزاً في علوم اللغة العربية والفنون الأدبية ، وكما كان فوق هذا كله حافظاً للقرآن ، حتى لقد كتب فيه أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام الكاتب الغرناطي الفاضل المتميز في العلوم الذي صاحب ابن باجة واشتغل عليه زماناً ، والذي توفي بقوص ، فقال عنه ما نصه ، وذلك في صدر المجموع الذي نقل فيه بعض أقواله :

« هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية ، وكان في ثقافة الذهن ، ولطف الغوص ، على تلك المعاني الشريفة الدقيقة ، أعجوبة دهره ، ونادرة الفلك في زمانه ؛ فإن هذه الكتب كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلها ، ومستجلب غرائب ما صنف بالشرق ، ونقل من كتب الأوائل وغيرها ، فسر الله وجهه ، وتردد النظر فيها ، فما انتهج فيها لناظر قبله سبيل ، وما يتقيد عنهم فيها إلا ضلالات وتبديل » . وبعد أن وازن ابن الإمام بين ابن حزم ومالك ابن وهب الأشبيليين استطرد ، فقال عن ابن باجة : « وأما أبو بكر

الإسلاحي يومئذ ، وإلا أنه قضى حياته كلها في عهد تلك الدولة التي كان حكامها من التشدد في الدين ، والإمعان المسرف في أخذ النصوص المقدسة على ظاهر حرقيتها ، بحيث لم يكن للفكر الحر حظ من الانطلاق ، ولا للبحث العلمي بمعناه الدقيق نصيب من اتساع الآفاق ، الأمر الذي لم يتيح معه الحرية للفلاسفة وأشباههم من أهل الفكر ، بقدر ما أتاحت لغيرهم من أهل الحديث .

ومع ذلك فقد كان هناك من أصحاب النفوس المرهقة ، وأرباب العقول المترفة ، من كانوا يرون أنه لا بد لهم من أن ينهلوا من موارد المعرفة ، ومن أن يلتمسوا في الثقافة تغذية نفوسهم ، وترقية عقولهم ، لدى بعض الصفوة الممتازة من أبناء العصر وقادة الفكر الذين كان ابن باجة أثقبيهم ذهنياً ، وأصحهم نظراً ، وأصدقهم روية ، وذلك على حد تعبير ابن طفيل فيها أثبتناه له آنفاً ؛ ومن هنا نرى أبا بكر بن يحيى - صهر على الأمير المرابط - وكان حاكماً لسرقسطة زماناً ما ، يتخذ من ابن باجة جليساً ووزيراً ، مما أوغر صدور الحاسدين عليه ، وأطلق ألسنة الحاقدين بالإرجاف به ، على نحو ما يصوره لنا الفتح بن خاقان في كتابه (قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ، القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ، ص ٣١٥ - ٣١٦) .

وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجة عنها إلى إشبيلية سنة ٥١٣ هـ ، وهناك في إشبيلية وضع كثيراً من مصنفاته ؛ ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ، ومن بعدها إلى فاس حيث أقبل على بلاط المرابطين فيها ، وهناك أحاطت به الدسائس ، ودبرت له المكائد ، إذ ألب خصومه ومن بينهم الفتح بن خاقان ، السلطان والجمهور عليه ، ففسدوه إلى التعطيل ، واتهموه بإشاعة الأباطيل ، مما انتهى به إلى التكفير ، وقضى عليه بسوء المصير ، إلا أنه قد كتب له النجاة أولاً ، ثم لم يلبث بعد ذلك طويلاً حتى دبر له أن يموت

ابن باجة « فمضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر والتفتيح والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله ، وكيفما تصرف به زمنه ، وأثبت في الصناعة الذهنية ، وفي أجزاء العلم الطبيعي ، ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه ، صوته ينطق عنها ، ويفصل ويركب فيها ، فعل المستولى على أمرها .

« وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه في هذا الفن . وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، إلا نزعات تستقرأ من قوله في « رسالة الوداع » ، واتصال الإنسان بالعقل الفعال ، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله ، لكنها في غاية القوة والدلالة على بروعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنهاها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له وإليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة ، وذو موهبة ترقبه عن أهل عصره ، وتخرجه من الظلمات إلى النور ، كما كان رحمه الله ، وقد صدرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الإنسانية على نهاية من الوجازة ، تعرب عما أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي ، وفيما قبله من العلوم الموطئة له ، وعسى أنه قد علق فيه ما لم يعثر عليه .

« ويشبه أنه لم يكن يعد أي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم ، فإنه إذا قرئت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي ، وهما اللذان فتح عليهما بعد أي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ، ودونا فيها ، بأن لك الرجحان في أقاويله ، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو ، والثلاثة أئمة دون ريب ، وآثرون ما جاءته من قبلهم من بارع الحكمة عن يقين تمتاز به أقاويلهم ، ويتواردون فيها مع السلف الكرم » . (ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، بيروت ١٩٥٧ م ، ج ٣ ، ص ١٠٠ - ١٠٢) .

على أن ابن باجة الذي يبدو هنا فيلسوفاً وعالمياً وطبيباً وموسيقياً ، لم يكن هذا كله فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان شيئاً آخر غير ذلك : كان شاعراً له من نظم الشعر ملكة ممتازة وذوق مصقول وقدرة على أداء المعاني الدقيقة أداء رائعاً ، والتعبير عنها تعبيراً بارعاً ، كما تبين خصائصه الشعرية تلك من خلال النماذج التي أوردناها له كل من المقرئ في « نفع الطيب » والفتح بن خاقان في « قلائد العقيان » ، وابن خلكان في « وفيات الأعيان » :

فن هذه النماذج مثلاً قوله وهو في الاعتقال مخاطب
ذا الوزارتين أبا جعفر يزيد بن مجاهد :

لعلك يا يزيد علمت حسالي
فتعلم أي خطب لقد لقيت
ولاني إن بقيت بمثل ما بي
فن عجب اللبس أن بقيت
يقول الشامتون شقاء تحت
لعمر الشامتين لقد شقيت
أعد لهم الأمان من الليالي
وسلمهم بها الزمن المقيت
وما يدرون أنهم سيسقوا
على كره بكاس قد سقيت

وقوله وقد عزم عماد الدولة يوماً على قتله ، فلما نعى إليه ذلك نظم البيتين التاليين مخاطباً فيهما نفسه :

أقول لنفسي حين قابلها الردى
فراعت فراراً منه يسرى إلى يمى
ترى تحملى بعض الذى تكرهينه
فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهى

وإذا كان ابن باجة يبدو هنا في هذين البيتين وفي الأبيات الخمسة السابقة ، شاعراً حكماً ينطوي شعره على كثير من المعاني الحكيمة التي تتصل بما يقع للإنسان في الحياة من أحداث ، وما يعرض له من خطوب ،

فإنه يبدو من ناحية أخرى شاعراً غزلاً ، رقيق الحس
 رشيق اللفظ ، لطيف المعنى ، يفيض شعره الغزلى حباً
 وشوقاً وحنيناً فضلاً عما يصوره لوحة وأسى وأنياباً ،
 وذلك على الوجه الذى يظهرنا عليه وقد فارقته أحبته ،
 فإذا هو يعبر عن حبه لهم ، وشوقه إليهم ، وحفظه
 لمودتهم ، فيقول :

أسكان نعمان الأراك تيقنوا
 بأنكم فى ريع قلبى سكان
 ودوموا على حفظ الوداد فطالما
 بلينا بأقسوا م إذا استؤمنوا خانوا
 سلوا الليل عنى مذ تناءت دياركم
 هل اكتحلت بالغمض لى فيه أجفان
 وهل جردت أسياف يرق سماؤكم
 فكانت لها إلا جفونى أجفان

ومن هذا القبيل تصويره الرائع لحاله بعد أن فارقته
 أحبته ، وتركوه يتلظى بنار لوعته ، وذلك فى قصيدته
 التى يقول فيها :

ضربوا القباب على أفاعه روضة
 خطر النسيم بها ففاح عسيرا
 وتركت قلبى سار بين حمولم
 دافى الكلوم يسوق تلك العسيرا
 هلا سألت أسيرهم هل عندهم
 عان يفك ولو سألت غيسورا
 لا والذى جعل الغصون معاطفاً
 لهم وصاغ الأقحوان ثغورا
 ما مر بي ريح الصبا من بعدهم
 إلا شهقت له فساد سعيरा

ومع أن ثقافة ابن باجة العلمية والفلسفية ،
 وملكيته الموسيقية والشعرية ، كان كل أولئك خليقاً
 بأن يضع الرجل موضع التقدير والإكبار ، فى نظر
 بعض الذين عاصروه أو كتبوا عنه ، على نحو ما فعل

كل من ابن الإمام وابن طفيل ، إلا أن ابن باجة قد
 ابتلى بنحيم متعسف متكاف ملك عليه الهوى وسوء
 الغرض كل نفسه ، فإذا هو يصدر فيما كتب عن
 الفيلسوف والعالم والشاعر عن حقد وحسد ، وكرهية
 شديدة ، وإذا هو يعنى عليه فى عقيدته ونزعتة ، وفى
 فلسفته وسياسته ، وفى تصرفه وفطرته ، وإذا هو يبالغ
 فيما نسبته إلى ابن باجة أو نسب ابن باجة إليه مبالغة
 ممقوتة لم تخرجه عن حد الإسراف على نفسه فحسب ،
 بل على ابن باجة وعلى الحق جميعاً . ولعل ما صدر
 عنه هذا الخصم الذى كان كذلك وهو الفتح بن خاقان
 من بغض وشنآن ، كان راجعاً إلى أن الفتح كان قد
 أرسل إلى ابن باجة يطلب شيئاً من شعره ليورده فى
 كتابه « قلائد العقيان » ، فقال له ابن باجة مغالطة أحقته
 عليه ، فذكره ذكراً قبيحاً فى كتابه (القفطى : إخبار
 العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ،
 ص ٢٦٥) .

وأى شيء أبعد عن الحق وأقرب إلى الباطل ،
 وأدل على سوء النية وإساءة الحكم ، من أن يكون العلم
 والفن والأدب ، وكلها مقومات محمودة للإنسان
 الراقى ، مثاراً للقليل والقال ، ومصدراً للضلال
 والاضلال ، ومدعاة إلى أن يصور المتقوم بها ، المترسم
 نهجها ، كما هو شأن ابن باجة ، فى هذه الصورة
 الشهواه التى صورده فيها الفتح بن خاقان فى قول له
 مسهب فى غير طائل ، مغرق فى كل افتراء وباطل ،
 كان يقول عنه :

..... : نظر فى تلك التعاليم ، وفكر فى أجرام
 الأفلاك وحلود الأقاليم ، وزففى كتاب الله الحكيم
 العليم ، ونيله وراء ظهره ثاى عطفه ، وأراد إبطال
 ما لا يأتىه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، واقتصر
 على الهيئة ، وأنكر أن تكون له إلى الله تعالى فيئة ،
 وحكم للكواكب بالتدبير ، واجترم على الله اللطيف
 الخبير ، واجترأ عند سماع النهى والإيعاد ، واستهزأ

بقوله تعالى : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد : فهو يعتقد أن الزمان دور ، وأن الإنسان نبات له نور ، حمامه تمامه ، واختطافه اقتطافه ، قد عى الإيمان من قلبه فما له فيه رسم ، ونسى الرحمن لسانه فما يمر له عليه اسم ، وانتمت نفسه إلى الضلال وانتسبت ونفت يوماً تجزى فيه كل نفس بما كسبت فقصر عمره على طرب ولهو ، واستشعر كل كبر وزهو ، وأقام سوق الموسيقى ، وهام بحادى القطار وسقا ، فهو يعكف على سماع التلاحين ، ويقف عليها كل حين ، ويعلم بذلك الاعتقاد ، ولا يؤمن بشيء قادننا إلى الله في أسلس مقاد ، مع منشأ وخيم ، ولوم أصل رجيم وله نظم أجاد فيه بعض إجاده ، وشارف الإحسان أو كاده » (الفتح بن خاقان ، قلاتد العقيان ، ص ٣١٣ - ٣١٤) .

وليس أدل على ما طويت عليه نفس الفتح بن خاقان من حقد وضيغينة على ابن باجة ، من أنه بعد أن اعترف له ببعض الإجادة والإحسان في نظمه ، لم تطاوعه نفسه في أن يترك هذا الإحسان وتلك الإجادة في النظم دون أن يتهم صاحبه بالإغارة على معانى الشعراء المتقدمين وذلك على النحو الذى فعل في رثائه للأمبر أبى بكر ، إذ أن ابن باجة في نظر ابن خاقان إنما كان في هذا الرثاء ، سارقاً لمعنى من معانى أبى العلاء مما أورده هذا الأخير في أمه من رثاء ، وذلك على حد ما يعبر عنه ابن خاقان في قوله عن ابن باجة :

« . . . وكثيراً ما يغير هذا الرجل على معانى الشعراء ، وينبذ الاحتشام من ذلك بالعراء ، ويأخذها من أربابها أخذ غاصب ، ويعوضهم منها كل هم ناصب ، وهذا مما أطال به كد أبى العلاء وعمه ، فانه أخذه من قوله يرثي أمه :

فيا ركب المشون ألا رسول

يلغ روحها أرج السلام

سألت متى اللقاء فقبل حتى
يقوم الحامدون من الرجيم
(ابن خاقان : قلاتد العقيان ، ص ٣١٦ - ٣١٧)

آثار ابن باجة

أحصى كل من ابن أبى أصيبعة والقفطى وغيرهما من ترجموا حياة ابن باجة ، طائفة كبيرة من الآثار ، في علوم وفنون كثيرة من تلك التى شارك فيها هذا الفيلسوف العالم الشاعر ، والتى تعد مرآة صادقة تتجلى عليها العناصر المختلفة التى تألفت منها ثقافته الفلسفية والعلمية ، وقدرته على التحصيل والشمول . على أن أكثر ما خلف ابن باجة من آثار فأنما هو شروح وتعليقات على مذهب أرسطو وغيره من الفلاسفة ، لا سيما ما كان من مؤلفات المعلم الأول في المنطق والطبيعيات ، ومن هنا كانت مصنفات ابن باجة التى تنطوى على أنظار مبتكرة وأفكار طريفة قليلة ، أو هى كتب ورسائل ناقصة ، ونظرات مختلطة ، وخطرات مختصرة ، ليس لها ضابط ، ولا بينها رابط ، لأنه يبدأ الكلام بالحديث عن شيء ، ثم لا يلبث أن ينتقل منه إلى الحديث عن شيء آخر . ولهذا نرى فيلسوفاً معاصراً لابن باجة ، وهو أبو بكر بن طفيل ، يحدثنا عن مؤلفات فيلسوفنا ابن باجة فيقول :

« . . . وأكبر ما يوجد له من التأليف إنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » ، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ، ورسائل مختلطة ، وقد ضرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ، ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيتاً ، إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت ما كان لتبديلها » (ابن طفيل : حى بن يقطان ، ص ٦٢) .

ومهما يكن من شيء فنحن نستطيع أن نلم بمصنفات ابن باجة ، سواء ما كان منها شرحاً أو تعليقا ، وما كان منها تصنيفاً أو تأليفاً ، وذلك على الوجه التالي :

(أ) فن شروحه وتعليقاته العلمية :

- ١- تعاليق في الفلسفة وعلم الهيئة .
- ٢- شرح كتاب «السمع أو السماع الطبيعي» لأرسطوطاليس .
- ٣- قول على بعض كتاب «الآثار العلوية» لأرسطوطاليس .
- ٤- قول على بعض كتاب «الكون والفساد» لأرسطوطاليس .
- ٥- قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب «الحيوان» لأرسطوطاليس .
- ٦- كلام على بعض كتاب «النبات» لأرسطوطاليس .
- ٧- جواب على سؤال عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه .
- ٨- كلام على شيء من كتاب «الأدوية المفردة» لجالينوس .
- ٩- كتاب «اختصار الحاوي» للرازي .

(ب) ومن مصنفاته أو مؤلفاته العلمية ما يأتي :

- ١- كتاب «التجربتين على أدوية ابن وافد» ، وقد اشترك مع ابن باجة في وضع هذا الكتاب أبو الحسن سفيان .

٢- كلام في الاسطقسات .

٣- كلام في المزاج بما هو طبي .

(ج) ومن شروحه وتعليقاته الفلسفية ما يأتي :

- ١- تعاليق على كتاب أبي نصر الفارابي في «الصناعية الذهبية» .

٢- تعاليق حكيمية متفرقة .

٣- شرح على مدخل فرغوريوس .

(د) ومن مصنفاته أو مؤلفاته الفلسفية ما يأتي :

- ١- قول في التشوق الطبيعي وماهيته .
- ٢- أسباب البرهان وحقيقته .
- ٣- قول على القوة النزوعية .
- ٤- كتاب النفس ، وكلام في الفحص عن النفس النزوعية ، وكيف هي ، ولم تنزع ، وبماذا تنزع ؟
- ٥- فصول تتضمن القول على إتهال العقل بالإنسان .
- ٦- فصول قليلة في السياسة المدنية ، وكيفية المدن ، وحال المتوحد فيها .
- ٧- كلام في الغاية الإنسانية .
- ٨- كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال .

٩- «رسالة الوداع» ، وقد سميت بهذا الاسم لأن ابن باجة كان على وشك سفر طويل ، وكان يريد أن يودع بعض آرائه لصديق من أصدقائه ، وكان يخشى ألا يلتقى بعد عودته بهذا الصديق ، فترك له هذه الرسالة ، وجعل لها هذا الاسم . ولهذا الرسالة قيمة فلسفية خاصة ، لأن فيها آراء ابن باجة عن المحرك الأول في الإنسان ، وهو العقل ، وعن الغاية الحقيقية للإنسان وللعلم والبحث الفلسفي ، وهي القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذي هو فيض من الله ، وسبيل هذا الاتصال وذلك القرب إنما يختلف عند ابن باجة عما هو عليه عند الصوفية ، لأنه عند هؤلاء عبارة عن ذوق ووجد ، وعند فيلسوفنا ليس إلا عبارة عن منهج علمي ، وبحث نظري ، وتعقل فلسفي ، ومن هنا عاب ابن باجة على الغزالي قوله أن الخلوة هي سبيل انكشاف العالم العقلي للإنسان ، ومشاهدة الأمور الإلهية التي من شأنها أن توقع في قلب

الإنسان المعرفة اليقينية ، وتولد في روحه السعادة الحقيقية .

١٠ - « كتاب تدبير المتوحد » ، وهو أهم كتب ابن باجة ورسائله الفلسفية بصفة عامة : ذلك بأن المؤلف إنما يرسم ها هنا منهجاً يسير عليه الإنسان من حيث هو فرد في نفسه ، ومن حيث هو عضو في جماعة ، كما يرسم هذا المنهج لهذه الجماعة من حيث هي مؤلفة من جملة أفراد كلهم متوحد ، وكلهم متشابه ، وكلهم ينبغي أن يحقق الغاية القصوى من وجود الإنسان المتوحد أو الجماعة المتوحدة ، وهذه الغاية هي الاتصال بالعقل الفعال الذي يستلزم في تحقيقه به ، وتحقيقه له ، أن تقدم مقدمات ، وأن تؤدي واجبات ، مما يتبين معه القيمة النظرية والعملية لمذهب ابن باجة في « تدبير المتوحد » ، وذلك على الوجه الذي أرجو أن أوفق إلى الإبانة عنه مجملاً واضحاً فيما يلي :

كتاب ابن باجة في تدبير المتوحد

يلاحظ المتأمل فيما خلف ابن باجة من آثار علمية وفلسفية ، أن كتابه في « تدبير المتوحد » هو أمتع وأجمع وأنفع هذه الآثار من الناحيتين النظرية العقلية والعملية التطبيقية ، وأن ما أشار إليه مجملاً في كتبه ورسائله الأخرى ، قد ذكره وأبان عنه مفصلاً في هذا الكتاب ، وأن مذهب الفلسفي المتكامل يمكن أن يتبين ها هنا على وجه أوضح ، وفي عبارة أصرح ، وإن لم نخل من غموض في بعض المواطن ، إلا أنها كانت كذلك على وجه العموم .

وقد ظل كتاب « تدبير المتوحد » ، أو ظلت أجزاءه التي بقيت منه بعبارة أدق زماناً طويلاً في بطون المخطوطات ، لا يكاد يعرفها أو ينتفع بها أحد ، إلا من خلال تلخيصه الذي وضعه له أحد كتاب اليهود في القرن الرابع عشر الميلادي ، وهو موسى الزربوني ، وذلك في شرحه العبري على قصة « حى بن يقظان »

لابن طفيل . وظل هذا التلخيص مطبوعاً أيضاً حتى نشره الدكتور هرزج (Dr. Herzog) ، برلين سنة ١٨٩٦م ، بعد ما نشره من قبل الأستاذ مونك (Munk) فيما ضمنه فصول كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية Mélanges de philosophie juive et arabe) ، باريس سنة ١٨٥٩م . وقد عكف المستشرق الأسباني الأستاذ ميجيل أسين بالاثيوس (M. A. Palacios) على نشر ما أتيح له من أجزاء الكتاب في متنها العربي ، بعد تحقيقها مع ترجمتها والتقديم لها بالأسبانية ، وأخرج هذا كله في طبعته التي صدرت عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية ، مدريد وغرناطة ، سنة ١٩٤٦م . على أن ابن رشد كان قد ذكر من قبل كل أولئك كتاب « تدبير المتوحد » ، وذلك في آخر كتابه « في العقل الهولاني » بما يأتي وهو قوله : « أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد (أسبانيا) ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده . ولعل فيما يذكره ابن رشد هنا ما يدل على أن ابن باجة قد ترك هذا الكتاب ناقصاً دون أن يتمه . ومهما يكن من شيء فإن أتم وأوفى ما تنبأ لنا الوقوف عليه من هذا الكتاب حتى الآن ، هو ما اشتملت عليه طبعة الأستاذ بالاثيوس ، لأنها أوردت النصوص بحرفيتها ، على حين أن موسى الزربوني فيما أورده من تقسيمه للكتاب إلى فصوله الثمانية لم يفعل أكثر من تلخيصه لها ، ولعله لم يكن في هذا التلخيص دقيقاً ولا أميناً ، بحيث كان الكتاب بمنجاة من أن تشوبه شوائب هي إلى الأفكار والعقائد اليهودية أقرب منها إلى الإسلامية .

وكتاب « تدبير المتوحد » - كما يفهم من عنوانه - يمكن أن يؤخذ على أنه رسم أو تخطيط لما ينبغي أن يكونه الإنسان الكامل الذي يسميه ابن باجة بالمتوحد من ناحية - ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية

في المدينة الفاضلة من ناحية أخرى . ويتبين هذا وذلك إذا تأملنا مع فيلسوفنا العناصر الرئيسية التي تنطوي على ما يعنيه بتدبير المتوحد حتى يكون إنساناً كاملاً ، وما يريده بالمدينة المثلى حتى تكون مدينة فاضلة : فما معنى كل من التدبير والمتوحد ؟ وأي فرق أو شبه بين المتوحد وبين الصوفية ؟ وكيف يكون تدبير الإنسان المتوحد تدبيراً تسقط معه صناعة الطب وصناعة القضاء وغيرهما من الصناعات التي تستنبط بحسب التدبير الناقص ، بحيث لا يحتاج هذا الإنسان المتوحد في تدبيره إلى إحدى الصناعتين أو كليهما أو ما عداهما ؟ وما هي خصائص المدينة الفاضلة وصفات أفرادها ، وكيف يتقدم فيها كل من صناعات الطب والقضاء ؟ وأي أوجه شبه وأوجه اختلاف بين الجهاد والحبوان والإنسان ، وذلك من حيث الأفعال التي بعضها أفعال جهادية ، وبعضها الآخر أفعال بهيمية ، وطائفة ثالثة منها أفعال إنسانية ؟ وكيف تتميز الأفعال الإنسانية بالاختيار الذي يستند إلى الروية ويعتمد على الإرادة ، على حين تصدر الأفعال البهيمية عن الغريزة ، وتحقق الأفعال الجهادية بالطبع ؟ وما هي الأفعال الإنسانية التي تضاف إلى المتوحد ، ويمكن أن يفعلها ، وما غاياتها التي ترمى إليها ، وما أصناف الناس بحسب قيمهم التي تنطوي عليها أفعالهم من الناحيتين النفسية والخلقية ، فضلاً عن الناحية الطبيعية التي تتمثل فيما لهم من أمزجة حيوية ؟ وأي أفعال تلك التي تسمو عن غيرها من الأفعال الإنسانية ، حتى تصيح خليفة بأن تسمى أفعالاً روحانية من ناحية ، وأفعالاً إلهية من ناحية أخرى ، وعن أي صنف من أصناف الإنسان تصدر هذه الأفعال التي هي كذلك ؟ وماذا للصور التي يتعقلها أصناف الإنسان من أنواع بعضها صور هيولانية جزئية وبعضها الآخر صور روحانية كلية ؟ وكيف السبيل إلى الصور الروحانية ، وما أحوال هذه الصور الروحانية ، وما مواقف الناس من الصور الروحانية من ناحية ،

ومن الصور الجسمانية من ناحية أخرى ؟ وماذا على المتوحد من واجبات لا بد له من أدائها ، ومن غايات لا بد له من تحقيقها ، ومن غاية قصوى هي الاتصال بالعقل الفعال ، الذي إذا تحقق له فقد حقق الكمال ؟ كل أولئك مسائل عرض لها ، وتعمق فيها ، وعبر عنها ابن باجة في عبارات واضحة حيناً ، وغامضة أحياناً ، ولأنه ليسرف في الإنغماس في بعض المواطن حتى يكاد أن يخفي المعنى الذي ينطوي كلامه عليه ، خفاء لا يقين معه المقصود منه . ومع ذلك فسأحاول هنا أن أوضح المشكل ، على وجه مختصر ووضوح ما يكتنف الكتاب من إنغماس ، ويبدد ما يشوبه من لبهام ، بحيث تبين حقائقه التي تنطوي عليها ألفاظه ومعانيه ، وتتضح دقائقه التي ترمى إليها أغراضه ومراميها :

١ - فإذا وقفنا مع ابن باجة عند أول كتابه في « تدبير المتوحد » ، ألفيناه بسهل هذا الكتاب ببيان معنى كل من لفظي « التدبير » و « المتوحد » : فأما لفظة « التدبير » فلأنها في لسان العرب يقال على معان كثيرة أشهر دلالتها أنها ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ، ولهذا فهي لا يقال على الفعل الواحد ، وإنما يقال على جملة أفعال ، وهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر العالم ، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق ، كما أنه هو أشرف أنواع التدبير ، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه وبين إيجاد الله تعالى للعالم من شبه مظنون . وأما لفظة « المتوحد » فلأنها تعني عند ابن باجة هذا الإنسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً . وهي تطلق على الفرد الواحد ، وعلى الجماعة أو المدينة المولفة من أفراد مفردين ، يحيا كل منهم في نفسه ، ويحيا كلهم فيما بينهم ، حياة يدبرها الفكر ، وتوجهها الروية ، وهم فيما يخصون له من فكر وروية ، وفيما يأخذون به أنفسهم من تدبير في أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية ،

إنما يعيشون كأنهم غرباء عن ليس منهم ، ولا شبيهاً بهم ، من أفراد الجماعة ، أو من أهل المدينة ، ومع ذلك فإنهم يعاشون ويواصلون ويخالطون غيرهم ممن يختلفون عنهم ، ويتميزون بتوحدهم من دونهم ، ولكن في غير ما انقطاع عنهم ، ولا اعتزال لهم . وهو لا — كما يقول ابن باجة — هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء ، لأنهم — وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم — غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هي لهم كالأوطان . . . » (تدبير المتوحد ، مدريد وغرناطة سنة ١٩٤٦ ، ص ١١) .

وإذا كانت تلك هي الحياة التي يحياها المتوحد أو المتوحدون ، وكانت أفعالهم إنما تصدر عن الفكر ، ولا تخضع إلا لمنهجه ، ولا تسعد إلا في ظله ، فقد أصبح كل منهم ، كما أصبحت جماعتهم أو مدينتهم في غير ما حاجة إلى طب الأبدان أو طب النفوس ، فلا أطباء ولا قضاة ، لأن أهل هذه المدينة أو تلك الجماعة بحكم صدورهم عن الفكر وخضوعهم لمنهجه ، لا يطعمون إلا الملائم من الغذاء ، وإذن فلا أمراض ، وبالتالي فلا أطباء . وكذلك يحيا هؤلاء المتوحدون في حياتهم الاجتماعية ، فصلاتهم لا تقوم إلا على المحبة والمودة والإخاء ، فلا بغضاء ولا شحنة ، ولا جرائم ولا أخطاء ، وإذن فليس ثمة وجود بينهم ، أو لزوم عندهم لصناعة القضاء . وها هنا يفرق ابن باجة بين المدينة الفاضلة الكاملة ، وبين غيرها من المدن التي ليست بفاضلة ولا كاملة ، وهي التي يسميها بالمدن الأربع البسيطة فيقول : « . . . فن خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها طبيب ولا قاض ، ومن الواضح العامة بالمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض ، وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكبر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف . وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه ، وأن

آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأى كاذب فيها ، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها ، وأن كل عمل غيره فإن كان فاضلاً فبالإضافة إلى فساد موجود . . . » (تدبير المتوحد : ص ٩) .

٢- وإذا كان التدبير لا يطلق عند ابن باجة إلا على ترتيب جملة من الأفعال ، فقد عني فيلسوفنا بتحليل هذه الأفعال ، فإذا هو يبين أن منها أفعالاً اضطرابية ، وأفعالاً غريزية ، وأفعالاً اختيارية ، وأن كل ضرب من هذه الأفعال إنما يصدر عن ضرب من الكائنات : فالأفعال الضرورية هي التي تلحق الجهاد لأنها تحصل له اضطراباً ، والأفعال الغريزية هي التي تحصل من الحيوان لأنها تقع بالغريزة ، والأفعال الاختيارية هي التي تحصل من الإنسان لأنها تصدر عن اختيار قائم على فكر وروية ، كما أنها تتميز عن غيرها من الأفعال الجمادية والحيوانية بأنها غاية : فالإنسان الذي يكسر حجراً مثلاً لأنه عثر به وخذش منه ، إنما يفعل فعلاً بهيمياً ، على حين أن الإنسان الذي يكسر هذا الحجر أو يلقه جانباً ، لكي لا يعثر به أو يخذش منه غيره ، إنما يأتي فعلاً إنسانياً ، كما أن الإنسان الذي يطعم القراسيا حتى يلين بطنه ويشفى بدنه ، إنما يفعل فعلاً إنسانياً بالذات وحيوانياً بالعرض ؛ ولو قد كان يطعم القراسيا لجرد تذوقه لحلاوتها ، واستشعاره للنسب ، لكان فعله حيوانياً بالذات إنسانياً بالعرض . ومن هنا يقال مع ابن باجة إن الباعث على الفعل الحيواني هو الغريزة التي للنفس البهيمية ، على حين أن الباعث على الفعل الإنساني هو الرأي أو الاعتقاد الحقيقي .

وأكثر أفعال الإنسان إنما تتألف من عناصر بعضها حيواني ، وبعضها الآخر إنساني ، وقلما يوجد لدى الإنسان أفعال حيوانية خالصة ، بل أغلب ما لديه أفعال يغلب عليها أن تكون إنسانية ، وهذه الأفعال هي ما ينبغي أن يكون للمتوحد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان الفعل الإنسان قد يوجد خلواً من البهيمي ، فقد

بين نفسه الناطقة ونفسه الحيوانية ، ولا يخضع نفسه الحيوانية لنفسه الناطقة ، ولا يكبح جماح غضبه وشهوته ، إذ هو قد أظهر غريزته على فكره ورويته ، وإنما هو حيوان بالمعنى المطلق : ذلك بأن لديه فكراً يدبر ، وروية تفكر ، ولكنه لا يعمل هذه ولا ذاك ، وإنما هو على الرغم من معرفته الخير بفكره يتبع طبيعته الحيوانية ، ويجرى في أفعاله على مجرى نفسه الغضبية والشهوية ، ولعل الفكر لدى إنسان من هذا الطراز هو أعون ما يكون على الإستزادة من الشر ، إذ هو يعرف الخير ، ولكنه لا يفعل مع ذلك إلا الشر ، وها هنا تكون فكرته عند ذلك شراً زائداً في شره كالغذاء المحمود في البدن السقيم ، كما يقوله ابقراط : البدن الردى كلما غذوته زدته شراً . . . (تدبير المتوحد : ص ١٧) .

هذا فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية والحيوانية ، أما فيما يتعلق بالأفعال الجهادية التي تلحق الجهاد كالهبوط الذي يحصل بالطبع ، والصعود الذي لا يكون إلا بالدفع ، فابن باجة يرى أن هذه أفعال لا شك في أنها تقع بالضرورة ، دون أن يكون فيها للكائن اختيار أو له منها غاية البتة ، إذ ليس للكائن الهابط أو الصاعد أن يكف باختياره عن الهبوط أو الصعود ، إذ ليست الحركة هنا آتية من ذات الكائن ، ولا من تلقائه ، على نحو ما هو الشأن في الفعل الإنساني ، ولا حاصلة عن غريزة ، كما هو الشأن في الفعل الحيواني ، وإنما هي مفروضة على الجهاد فرضاً ، وحاصلة له حتماً ، وليس له أن يعنى من ورائها قصداً . ويعنى هذا كله عند ابن باجة أن العمل الغائية أو الغايات الحقيقية ، لا يمكن أن تكون إلا للأفعال الإنسانية ، أو لتلك التي تسمو على الإنسانية حتى تصبح خلقية بأن تكون إلهية .

٣ - وبعد أن بين ابن باجة أن الأفعال الإنسانية هي وحدها التي ينبغي أن تتعين بها الغايات ، وأن الغاية العليا التي ينبغي أن يحققها المتوحد بادئ ذي بدء

ترتب على ذلك أن من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ، ولا ما يحدث فيها ، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهياً من أن يكون إنسانياً (تدبير المتوحد : ص ١٦) .

على أن الإنسان الذي تصدر عنه الأفعال التي هي كذلك هو المتوحد الذي يعنى ابن باجة بتدبيره في كتابه ، والذي لكي يكون متوحداً حقيقة ، فلا بد له من أن يستزيد من الفضائل الأخلاقية ، أو - على حد تعبير ابن باجة نفسه - (أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية ، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بئىء ، لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به . . . ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلية) (تدبير المتوحد : ص ١٦) .

وهكذا تتبين مع ابن باجة كيف يتبهاً للنفس الحيوانية في خضوعها للنفس الناطقة أن تتحل بالفضائل الأخلاقية ، لا سيما أن هذه الفضائل ليست شيئاً إلا تشبه النفس الحيوانية التي للإنسان في نزوعها إلى الكمال ، وتبين أن الإنسان المتوحد الذي له من الأفعال الإنسانية ما هي خلقية أن تكون من أجله أفعالا إلهية ، خليق هو الآخر بأن يكون إنساناً إلهياً ، وتبين بعد هذا كله أن الإنسان لو لم يستزد من الفضائل الأخلاقية ، بحيث كانت النفس الحيوانية غالبية عنده على النفس الناطقة ، أو عاققة له عن الفعل الإنساني أو الإلهي ، لكان الفعل ناقصاً لا غناء فيه ولا غاية له ، ولما كان الإنسان إنساناً فاضلاً ، ولا متوحداً كاملاً ، أو بعبارة أدق ، لما كان إنساناً إلهياً ، وتبين أخيراً أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان الذي لم تظهر في أفعاله نفسه الناطقة على نفسه الحيوانية ، على أنه حيوان أعجم ، بل على أن البهيمة خير منه ، لأن الحيوان إنما يصدر في أفعاله عن طبيعته الخاصة التي توجهها الغريزة ، على حين أن الإنسان الذي لا يلائم

هى إدراك الأمور الروحانية ، عرض الفيلسوف للصور الروحانية وأنواعها المختلفة ، فآلم بها إلاماً شاملاً ، وتحدث عن أنواعها وما يندرج تحت كل نوع منها حديثاً مستفيضاً ، وهو فيما ألم به ، وتحدث عنه قد أظهر أن الصور الروحانية هى أسمى أنواع الصور ، لأنها صور مفارقة للمادة ، ولهذا كانت معقولة ، كما أنها إذا اتصلت بالمادة ، فإن اتصالها هذا لا يعض من قيمتها ، ولا يطعن فى روحانيتها ، لأن العقل يستطيع أن يتعقلها مفارقة :

فهذه الصور هى عند ابن باجة على أصناف أربعة : أولها صور الأجسام المستديرة ، وثانيها العقل الفعال والعقل المستفاد ، وثالثها المعقولات الهيولانية ، ورابعها المعاني الموجودة فى قوى النفس ، وهى الموجودة فى الحس المشترك ، وفى قوة التخيل ، وفى قوة الذكر . ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم الروحانية العامة ، كما يطلق على ما دونها وهى الصور الموجودة فى الحس المشترك ، اسم الروحانية الخاصة . وإنما كانت هذه صوراً خاصة لأن لها نسبتين : إحداهما خاصة وهى نسبتها إلى المحسوس ، والأخرى عامة وهى نسبتها إلى الحواس المدرك لها ، كما كانت تلك صوراً روحانية عامة ، لأن لها نسبة واحدة خاصة ، وهى نسبتها إلى الإنسان الذى يعقلها . وليست الروحانية فى هذه الصور على درجة واحدة ، وإنما هى تتفاوت بتفاوت نسبة الجسمية فى كل منها ، أى بتفاوت نسبة كل ما إلى قوة من قوى النفس ، وحظ كل من هذه القوى من الجسمية فالجسمية الموجودة فى الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة فى التخيل ، والجسمية الموجودة فى التخيل أكثر من الجسمية الموجودة فى صور القوة الذاكرة ، ولا جسمية أصلاً فى صورة القوة الناطقة ، ومن هنا كانت الصور الروحانية الخالصة هى التى ترتفع عنها الجسمية ، وتتركها القوة الناطقة ، فكانت بهذا أرفع

الصور الروحانية جميعاً ، كما كانت الصور الروحانية المتصلة اتصالاً ما بالجسمية أحط من هذه الصور ، وكما كانت صور الحس المشترك أحط هذه الصور جميعاً لأنها أعمها فى الاتصال بالجسمية (تدبير المتوحد : ص ١٩ - ٢١) .

٤ - ولما كانت الأفعال الإنسانية متصلة بالصور الروحانية على أوجه مختلفة من الاتصال ، فقد قسم ابن باجة تلك الأفعال الإنسانية بحسب هذه الصور الروحانية إلى الأقسام التى نوجزها فيما يلى :

فهناك أفعال لا غاية من ورائها إلا وجود الصورة الجسمانية فقط ، كالأكل والشرب والذئار والمسكن . ويلاحظ على هذه الأفعال لأول وهلة أنها لا ترى إلا إلى الالتذاذ المادى ، ولكنها مع ذلك يقصد بها إلى تمام الصورة الجسمانية .

وهناك أفعال غايتها الصور الروحانية الجزئية ، وهذه الأفعال على أصناف تختلف باختلاف طبيعة الصور التى إليها تكون غايتها ، وتتفاوت بتفاوت مراتب هذه الطبيعة من الشرف : فهنا أفعال تنجه نحو الصور الروحانية الموجودة فى الحس المشترك ، كعبادة بعض الناس بملبسهم ومسكنهم ، فهنا لذة وإن كانت متصلة بشئ حسى ، إلا أن لها حظاً من روحانية ؛ ومنها أفعال تنجه نحو الصورة الروحانية الموجودة فى التخيل ، كلباس السلاح فى غير الحرب ، وما يضعه الملوك عندما يدخل عليهم العامة والغرباء عنهم ، ومنها أفعال يقصد بها إلى الالتذاذ ، كالتبسم والتودد والبر والهنز وحسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار ؛ ومنها أفعال يقصد بها إلى الكمال فقط ، وهذه هى الفضائل الفكرية وهى العلوم ، والفضائل الشكلية كالسخاء والتجدة والإلف وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، والفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة ، فكل أولئك أفعال لا يقصد

منها شيء أكثر من أن الإنسان يهوى أن يفعلها ، فيحصل له عن فعلها كمال صورته الروحانية ؛ ومنها أفعال ينال بها كمال الصورة الإنسانية التي ستكون له في ذكره بعد موته ، وهذه يؤثرها أكثر الناس لذاتها ، حتى لقد ظنوا أنها السعادة ، كما نظر العرب إلى ذكر الإنسان بعد موته على أنه عمر ثان له ، وذلك على حد قول شاعرهم :

أماوى إن المال غاد ورائح

ويبقى من المال الأحاديث والذكر

وعلى حد قول غيره وهو :

« ذكر الفتى عمره الثاني » .

وهناك أفعال غايتها تحصيل الصور الروحانية التي ينعمها ابن باجة بالعامة ، وهو إنما يعنى بها الكلية ، وهذه هي أكمل الصور الروحانية على الإطلاق ، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك ، كما أنها في مرتبة وسطى بين الصور الروحانية التي تخرج بها جسمانية وبين الصور الروحانية المطلقة التي ليس بها شائبة من جسمانية ، والتي هي الغاية القصوى للمتوحد الذي يبحث عن البهجة العظمى .

ويستتبع تقسيم الصور إلى أصناف على الوجه الذي رأينا ، تقسيم الناس إلى طبقات على الوجه الذي يلي : فمن الناس من يراعى صورته الجسمانية فقط ، وهو الخسيس ؛ ومنهم من يعانى صورته الروحانية فقط ، وهو الرفيع والشريف . ويتفاوت هذان الصنفان من الناس كل في طبقته من ناحية ، وكلاهما في طبقتيهما من ناحية أخرى ، بمعنى أنه كما أن أخس الجسماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ، فكذلك أفضل مراتب الشريف هو من لا يحفل بصورته الجسمانية ، ولا يلتفت إليها ، إلا أن من لا يحفل بصورته الروحانية أصلاً ، فهو إنما يقصر مد وجوده ، على حد تعبير ابن باجة نفسه (تدبير المتوحد : ص ٥٨ - ٥٩) .

٥ - وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الفلاسفة على رأس أعلى مرتبة من مراتب الناس : ذلك بأن الإنسان الروحاني الذي يتشبه بصورته الروحانية منصرفاً عن صورته الجسمانية ، لا بد له من أن يفعل بعض أفعال جسمانية معينة ، ولكن لا لذاتها ، في حين أنه يفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فكذلك الفيلسوف لا بد له من أن يفعل أفعالا روحانية كثيرة ، دون أن تكون هذه الأفعال مقصودة لذاتها ، في حين أنه لا بد له من أن يفعل أفعالا معقولة لذاتها : فهو لا يأخذ من الجسماني إلا بالقدر الذي يعينه على مد وجوده ، ولكن على ألا يبعده بعداً تاماً عن الروحاني ؛ وهو كذلك لا يأخذ من الروحاني إلا بالقدر الذي يلزم ضرورة للعقول ؛ وهو يقنع بعد هذا وذاك بالوقوف عند المعقول المطلق : فبالجسماني يكون مجرد كائن إنساني ، وبالروحاني يصبح كائناً أسمى من ذلك ، وبالمعقول يصير كائناً إلهياً ، ولكن بشرط أن يختار من الأفعال أسماها ، وأن يتصل من كل طبقة بأرقاها ، وأن يتميز هو في نفسه بما هو أسمى وأجود من صفات المتوحد في المدينة الفاضلة ، أو المواطن في الجمهورية الكاملة .

٦ - أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أوجب ابن باجة على المتوحد واجبات ينبغي له أن يأخذ نفسه بأدائها ، سواء فيما بينه وبين نفسه ، أو فيما بينه وبين أشباهه ، أو فيما بينه وبين ربه : فعلى المتوحد ألا يفعل فعلاً بحيث تكون غايته منه هي الصور الروحانية لذاتها ، لأن هذه الصور الروحانية ليست غائية البتة بالنسبة إلى المتوحد ، ولو أنها وسيلة إلى تحقيق الغاية ، كما أن على المتوحد أن يعتزل الذين لا يقفون إلا عند هذه الصور الروحانية وحدها ، ولا يتعلقون إلا بها ، لأن مثل هذه الصور قد يترك في نفسه آثاراً قد تكون خائلاً بينه وبين الحصول على السعادة الحققة . وهذا يعنى بعبارة أخرى أنه يجب على المتوحد ألا يشارك الإنسان المادي

ذا الصورة أو الصور الجسمانية ، ولا يواصل هذا الذي ليست له غاية إلا الصورة أو الصور الروحانية المطلقة وهي أرفع الصور الروحانية ، وإنما يجب عليه أن يشارك أهل العلم من الفلاسفة والمشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ؛ وإذا كان أهل العلم كثرة في بعض المواطن ، وقلة في بعضها الآخر ، ولعلمهم لا يوجدون أبداً أحياناً ، فقد وجب على المتوحد في بعض الأوطان والأحيان أن يعتزل من ليس من نوعه ، ولا من أهل العلم ، ولا من المشتغلين بالصور المعقولة الخالصة ، وألا يتخاطب أحداً من أولئك وهؤلاء إلا في الحدود التي تقتضي بها الضرورة ، وإلا من أجل الأشياء التي لا بد منها ، ولا منصرف عنها ، وألا يستمع للفهم حتى لا يحتاج إلى إبطال أكاذيبهم . وإذا لم يكن ذلك كذلك فهل من الملائم للمتوحد أن ينصب نفسه قاضياً بين الذين يعايشهم ، بدلا من أن يفرغ لنفسه يكملها ، ولصوره المعقولة يفضلها ؟ الحق أنه خير له أن يفرغ لإقامة شعائره الدينية ، بحيث يؤدي أعمال العبادة لخالفه في السر كما لو كان ذلك شيئاً يستحق عليه اللوم ، ويخلق به أن يخفيه عن القوم ، وأن يقصد إلى المواطن التي تزدهر فيها العلوم ، وأن يتصل بالمتقدمين في السن ممن يمتازون بعلمهم وحكمتهم ، وخبرتهم وحكمتهم ، مصطنعاً الفضائل العقلية في مواصلة الكل من الرجال ، لا في مخالطة الشباب الذين ينقصهم كثير مما يكمل به الشيوخ .

٧ - أما بعد : فإذا ينبغي أن يحققه المتوحد من غاية وراء هذه الأفعال والصور والواجبات التي لا بد له من أن يقبل عليها ، ويتشبث بها ، حتى يكون متوحداً فاضلاً في مدينة فاضلة ، ومواطناً كاملاً في جمهورية كاملة ؟ الحق أن ابن باجة قد ردد القول أكثر من مرة في كتابه « تدبير المتوحد » بأن الغاية القصوى والسعادة العظمى للمتوحد ، إنما هي في الصور المعقولة عقلاً خالصاً ، وهي الصور التي يتخذها النظر موضوعاً له ،

كما أنها في الأفعال التي يستعان بها على تحصيل هذه الصور ، وهذه الأفعال أدخل ما تكون هي الأخرى في باب النظر وحساب العقل . وعن طريق البحث النظري العقلي يصل المتوحد إلى هذه الصور النظرية التي تنطوي في تشوقها على الكمال ، والتي لهذا سميت بمعاني المعاني ، والتي أرفعها هو العقل المستفاد ، وهو فيض من العقل الفعال ، كما أن به يتعقل المتوحد ذاته من حيث هو وجود عقلي . وها هنا يستطيع العقل الإنساني للمتوحد أن يعقل ذاته وذوات العقول الحيوانية والعقول بالفعل ، أي أنه يستطيع أن يعقل الوجود الذي هو بحقيقته عقل بالفعل ، وها هنا أيضاً إذا تحقق العقل الإنساني للمتوحد بهذا الوجود العقلي على هذا الوجه الذي يعقل فيه ذاته وذوات العقول الأخرى وكل المعقولات ، فقد تحقق بالاتصال بالعقل الفعال ، وتلك لعمري أقصى غاية من غايات الكمال .

نصوص مختارة من كتاب تدبير المتوحد

ها هي ذي طائفة من النصوص المختارة من كتاب « تدبير المتوحد » ، أقدمها بين يدي القراء شواهد على أسلوب ابن باجة في التأليف والتحرير ، ومذهبه في التدبير :

١ - قال ابن باجة في خصائص المدينة الفاضلة :

« ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء ، وذلك أن المحبة بينهم أجمع ، ولا تشاكس بينهم أصلاً ، فلذلك إذا عرى جزء منها من المحبة ، ووقع التشاكس ، احتيج إلى وضع العدل ، واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضي ، وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب ، فإن هذا خاصتها التي تلزمها ، فلذلك لا يغتدى أهلها بالأغذية الضارة ، فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية الاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ، ولا يحتاجون إلى معرفة

مداواة الخمر إذ كان ليس هناك أمر غير منتظم ؛ وكذلك إذا أسقطوا الرياضة حدثت عند ذلك أمراض كثيرة ؛ وبين أن ذلك ليس لها ، وعسى أن لا يحتاج فيها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه ؛ وبالجمله الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ، ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها ، فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسهم ، إلى أشياء آخر تشهد بذلك » (تدبير المتوحد : ص ٨ - ٩) .

٢- وقال ابن باجة فيما بين الإنسان والحيوان والجماد من أوجه الشبه وأوجه الخلاف :

« كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور ، وكل حيوان فإنه يشارك الحي في فقط في أمور ، وكل إنسان فإنه يشارك الحيوان غير الناطق في أمور : فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذي ركبا منه ، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعاً ، والصعود إلى فوق قهراً ، وما جانس ذلك ؛ وكذلك يشارك الحيوان الحي في هذه ، إذ هما من اسطقس واحد ، ويشاركه أيضاً بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في أفعالها ؛ وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ، ويشاركه أيضاً في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد له عن هذه ، وهي للنفس البهيمية ، ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها ، فلذلك يوجد له التذكر ، ولا يوجد لغيره . . . » (تدبير المتوحد : ص ١٣) .

٣- وقال ابن باجة في أصناف الناس :

« من الناس من تغلب عليه الجسمية فقط ، وهؤلاء هم أخس الناس ؛ ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً ؛ ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه ، وهذه تختلف بالأكثر والأقل .

والصنفان الأولان قليلا الوجود ، إلا الجسماني أكثر ؛ وأما الطرف الآخر - وهو الروحاني الأكل - فأقل وجوداً ، وفي هذا الصنف يعد أويس القرني وإبراهيم ابن آدم ؛ وأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب « نيقوماخيا » ، وهذا الصنف بالأقل والأكثر ، وذلك بأن يقترن به سائر تلك أو يكون عمله بأحدها أو ببعضها ، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان ، لا يطلق على أحدهما الحسة ، بل يقال بتقييد ، ويطلق على الآخر الشرف ، فيقال منفرداً دون تقييد . . . » (تدبير المتوحد : ص ٤٥) .

٤- وقال ابن باجة في الغايات التي يتضمنها المتوحد :

« الغايات التي يتضمنها المتوحد فهي ثلاث : إما أن تكون لصورته الجسمية ، أو له ورته الروحانية الخاصة ، أو لصورته الروحانية العامة ؛ فإن الغايات التي له - وهي جزء مدينة إقامية - فقد تلخصت في العلم المدني ؛ وأما التي تنصبها له في مدينة - من حيث هو جزء مدينة - فإن من أفعاله فيها ما يليق بالمتوحد ، فيكون إحدى هذه ؛ وأما أن يكون في المدينة الفاضلة فقد تلخص أمر المدينة جملة في العلم المدني ؛ والروية والبحث والاستدلال ، وبالجمله فالفكرة تستعمل في نيل كل واحد منها ، فإنه إن لم تستعمل الفكرة كان ذلك فعلاً بهيمياً ، ولا شركة للإنسانية فيه من جهة من الجهات أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة لإنسان ؛ وأما من كان غرضه غرضاً بهيمياً - سواء ينال بفكرة إنسانية أو لم ينل - كان جرى إنسانيته وجرى البهيمية واحد ، ولا فرق بين أن يوجد حينئذ خلقته خلقة إنسان قد استيطن بهيمة ، أو يكون بهيمة مفردة . وبين أن ما له هذا الفعل البهيمي لا يلثم منه مدينة ، ولا يكون جزء مدينة أصلاً ، فهو إنما يوجد

للمتوحد ، وغايات المتوحد كما قلناه :
(تدبير المتوحد : ص ٥٤ - ٥٥) .

٥ - وقال ابن باجة في واجبات المتوحد :

« فالمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسائي ، ولا من غايته الروحانية المشوبة بالجسمية ، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم ؛ ولأن أهل العلوم يقلون في بعض السبر ، ويكثرون في بعض ، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا ؛ فلذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السبر أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ، ولا يلايهم إلا في الأمور الضرورية ، أو بقدر الضرورة ، أو يهاجر إلى السبر التي فيها العلوم إن كانت موجودة - وليس هذا مناقضاً لما قيل في

العلم المدني ، ولما تبين في العلم الطبيعي ، فانه تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع ، وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شر كله ، لكن هذا إنما هو بالذات ، وأما بالعرض فخير ، كما يعرض في كثير ممافي الطبع ، مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة ، لكن قد تكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ، ويجب أن يستعملا وتضر فيها الأغذية الطبيعية ، فيجب أن تجتنب ، ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض ؛ وهي خارجة عن الطبع ، فهي نافعة في الأقل وبالعرض ؛ والأغذية نافعة في الأكثر بالذات ؛ ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السبر إلى النفس : . . . » (تدبير المتوحد : ص ٧٨ - ٧٩) .



تأملات في التاريخ لياكوب بوركارت

بمقام
الدكتور أحمد محمد محمود

حياة بوركارت ومؤلفاته

وياكوب كريستوف بوركارت سويسري الأصل. واسمه كأغلب السويسريين لا ينطق على نحو واحد. فقد ينطق على الطريقة الألمانية : بوركهاردت، أو ينطق على الطريقة الفرنسية: بوركار. ولد سنة ١٨١٨ في مدينة بال. وينتمي إلى أسرة مسيحية عريقة شاركت مشاركة فعالة في حكم هذه المدينة. وتعلم بوركارت العلوم الإنسانية واللاهوت في جامعة بال. وفي جامعة برلين، حيث كانت الدراسات التاريخية متقدمة على سائر البلدان، حضر محاضرات تمثل كافة اتجاهات التاريخ، إذ استمع إلى رانكة ودرويسن وبليك وياكوب جريم. وسرى أنه برغم استفادته الجمة من هذه الدراسات لم يتبع أي أستاذ من هؤلاء الأساتذة. فهو مثلاً لم يقر الاتجاه القائل بتركز التاريخ حول أحداث السياسة، كما أو أنه عبارة عن سيرة الدولة من الناحية السياسية. كما أنه لم يفهم الموضوعية بنفس المعنى الذي ذكره رانكة صاحب مبدأ *wie es eigentlich gewesen ist*. (سرد الوقائع التاريخية على حالها). إذ كان أسلوبه

بعد أن فرغت من الاطلاع على أهم مؤلفات بوركارت كنت بين أحد أمرين : إما أن أكذب عن أحد كتبه التاريخية المشهورة ، أو أختار كتاباً من مؤلفيه الآخرين اللذين أودعهما تأملاته في التاريخ ومنهجه في البحث التاريخي. وفي البداية ، اتبعت الرأي الأول ، وشرعت في تلخيص كتابه الشهير « حضارة عصر النهضة في إيطاليا ». واعتمد التلخيص على استبعاد أكثر الوقائع التاريخية ، وتمحّض ذلك في النهاية عن الاهتمام إلى ملامح عامة لنظرة بوركارت إلى أحداث عصر النهضة ، أو إلى أحكام عن الأحداث الكبرى في هذا العصر. هذا يعني أن التلخيص قد أدى إلى الابتعاد عن مقصد المؤلف في كتابته التاريخية ، حيث لا انفصال بين سرد الوقائع ، وأحكام المؤلف عنها ، وأسفر عن الاقتراب من روح المؤلف في النوع الثاني من كتبه. ومن ثم رأيت أن الأوفق هو اختيار أحد كتب هذا النوع الثاني وهو « تأملات في التاريخ » للعرض في التراث الإنساني ، ولا بأس إذا أردنا الانتفاع على أفضل وجه من كتبه التاريخية الصرفة أن نترجمها كاملة إلى لغتنا العربية .

أكثر اتسماً بالطابع الشخصي ، أى أنه كان يكتب التاريخ بروح الفنان لا بروح العالم . ويرجع هذا إلى روحه الفنية وتعلقه بالفن ، ودراسه تاريخه على يد كوجلر في بون ، وتأثره بكتابه الذى ظهر فى هذا الموضوع . ولذا أعاد نشر هذا الكتاب بعد وفاة كوجلر ، وأضاف إليه مادة من عنده .

وكانت أول وظيفة شغلها بوركارت هى رئيس تحرير مجله Basler Zeitung ، ثم عين بعد ذلك محاضراً فى التاريخ ، وتاريخ الفن فى بال . وبعد إقامة قصيرة فى زيورخ عاد سنة ١٨٥٨ إلى بال ثانية أستاذاً للتاريخ بها . وبعد عشرين سنة طلب إليه شغل كرسي التاريخ فى جامعة برلين الذى خلا بوفاة رانكه ولكنه رفض مبارحة بال ، أى فضل الاقتصاد على إلقاء محاضراته على مجموعة من الطلبة لا يزيد عددها عن الستين طالباً .

ويهم كتاب سيرة بوركارت بهذه الواقعة ، التى تدل من ناحية على سمو مكانة بوركارت مؤرخاً ، لأن شغل وظيفة كان يحتلها رانكه لم يكن بالأمر الهين ، وإن كانوا يرجعون هذا الرفض إلى أسباب شتى . فيقال مثلاً إن الأحداث قد غيرت من نظرته إلى ألمانيا . فبعد إعجابه الشديد بألمانيا الذى يظهر خصوصاً فى رسائله التى كتبها إلى شقيقه أثناء دراسته ، إذ كتب له مرة : « إننى مثل شاوول بن قيس الذى ذهب للبحث عن الحمير الضالة فعثر على تاج الملك . . . وكم أود أن أركع ، وأقبل تربة ألمانيا المقدسة ، وكم أحمده الله لأن لغى التى أتكلّمها هى الألمانية . . . فبأله من شعب ! وبأله من شباب رائع ! ، وبأله من بلد ! إنها الجنة بعينها . » بعد كل هذا ، لم تعد ألمانيا تهمة ، ولم يعد يهتم - كما وعد - بتعريف السويسريين أنهم ألمان أصلاً . فبعد سنة ١٨٤٨ ، تغيرت نظرته إلى ألمانيا ، بعد أن أصبحت معقلاً لبسارك وفاجنر !

وقد يقال إنه آثر عدم الابتعاد عن سويسرا لحيلتها ، لأنها تمثل النقطة الأرضية - خارج الأحداث - التى حدثنا عنها فى تأملاته ، ولهذا لم يبارح سويسرا سوى مرة واحدة حيث زار إيطاليا مهبط الحضارة فى نظره وأقام بها سنة كاملة محاولاً دراسة فنّها وتاريخها بالرجوع إلى أهم نفاثتها ومراجعها التاريخية .

وقيل كذلك إن بوركارت - بوصفه من أبناء العائلات العريقة - قد تشام بعد ثورة سنة ١٨٤٨ ، وازدادت مخاوفه من الانقلابات فى أوروبا فأثر البقاء فى سويسرا باعتبارها أكثر بلدان أوروبا أمناً وطمأنينة ، وإن كانت سويسرا نفسها لم تنج من آثار هذه التقلبات ، فبعد أن كانت بال حتى سنة ١٨٤٠ إحدى الكانتونات الأوليباركية المحكومة على طريقة القرون الوسطى تغيرت الأحوال فى سويسرا كلها بعد سنة ١٨٤٧ ، أى بعد حرب السوندرلاند Sounder bund وإنجبت إلى الحكم الديموقراطى وتحولت إلى مدينة صناعية مادية غنية ، كما هى الآن .

وكان المقروض لو صحت مثل هذه التفسيرات ، أى الربط بينه وبين الأحوال فى سويسرا تارة ، أو بينه وبين ثورة سنة ١٨٤٨ تارة أخرى ، أن يحاول بوركارت الهروب إلى جزيرة نائية تحقق له أهدافه ، والتفسير الوحيد الذى نراه مقبولاً هو القول بأن بوركارت مفكر حر عظيم التقدير للحضارة الإنسانية ، يبغض أشد البغض كل ما يمسى إليها أو يحط من قدرها سواء حدث ذلك عن طريق الدماء وطغيانهم ، أو عن طريق أى حاكم أحق . ولهذا عبرت كل كتاباته عن شدة التعلق بالحضارة والخوف على مصيرها ، والاعجاب بأى حاكم مثقف يعرف كيف يحافظ على هذه الحضارة . وقد تطرف أحياناً عندما أنساه بريق الحضارة ؛ أن الإنسانية ذاتها منبع كل حضارة .

في اهتمامنا حالياً ببوركارت وبأسلوبه في الكتابة التاريخية أكثر من اهتمامنا بمؤرخين فطاحل مثل رانكه أو نيبور أو مومسن ، أى أولئك الذين جعلوا علم التاريخ مرادفاً لعلم السياسة ، أو مدخلا لها .

• • •

هذا النوع من التاريخ الذى كتبه بوركارت يتطلب بغير جدال معرفة واسعة ، قد توفرت له - كما رأينا - بفضل دراساته المتعددة الجوانب ، أى بعد دراسة التاريخ على يد جهابذته ، وبعد دراسة الفن ودراسة اللاهوت . ألا يبدو غريباً بعد ذلك ما ذكر عن نفور بوركارت من دراسة الفلسفة ، ومن تخوفه منها ، وإنكاره أن يكون لها أى أثر على العالم لأن معانيها الكلية تبدو هزيلة عندما تتبعد عن وقائع الحياة المشخصة ، وعندما تدور حول نفسها وكأنها سيسفوس في الأساطير اليونانية الذى كان يعتقد أنه نقل الأحجار من مكانها ، في حين أن كل ما كان يفعله هو إعادتها إلى النقطة التى بدأت منها . وأغلب الظن أن غموض محاضرات شلنج الفلسفية التى استمع إليها بوركارت في برلين كان سبب نفوره من الفلسفة . فيروى بوركارت أنه بعد استماعه إلى إحدى هذه المحاضرات وكانت في فلسفة الأديين (أو الفلسفة الغنوصية) شعر بالفزع بحيث توهم إمكان حلول أى إله من الآلهة التى يؤمن بها الأسويون بأطرافها المتعددة وضخامتها التى تجعلها شبيهة بالمردة في قاعة المحاضرات .

ولكن نحامل بوركارت على الفلسفة قد دل على مغالاة بغير شك ، لأنه كان معجباً بفلاسفة من المتشائمين مثل شوبنهاور وإدوارد فون هارتمان . ولعله كان فيلسوفاً أكثر منه مؤرخاً - دون أن يدري - عندما ذكر أن الهدف النهائي للتاريخ ليس جمع المادة التاريخية وغربلتها ، وعندما قال إن الوقائع العامة أهم من الوقائع الجزئية ، كما أن الوقائع المتكررة أهم من

أما القول بوجود رواسب أوليجاركية عنده حالت دون تقبله التقدم الذى حدث في القرن التاسع عشر ، وأدت إلى هروبه إلى عالم وهمى رومانتيكى هو القرون الوسطى فتكذبه الأحداث ، لأن بوركارت لم يحيا حياة أرستقراطية ، بل عاش راهباً في حجرتين فوق دكان خباز ، لا تربطه بالحياة العامة ومباهجها سوى محاضراته في التاريخ وتاريخ الفن التى ظل يلقيها على طلبته القلائل في جامعة بال ، وأحاديثه مع حواريه ومريديه . فقد توقف عن الكتابة بعد بلوغه الأربعين من عمره ثم ترك الآخرين بعد ذلك يشرفون على طبع كتبه ونشرها ، ولم يسمح بنشر محاضراته وأحاديثه إلا وهو على فراش الموت ، وبعد تردد كبير . ولذا ظهرت هذه المؤلفات بعد موته سنة ١٨٩٧ . وقد يرجع إلى عزله وزهده في الحياة ونفوره من أية ضجة يحاط بها اسمه ، اختفاء اسمه إلى حين ، وعدم ظهور مدرسة تدعو إلى نظرياته وأرائه ، كما أن حماسة الناس في تلك الفترة للنظريات المضادة لأرائه قد ساقهم إلى نسيانه ، ولكنهم عادوا فتذكروه ثانية عندما تحققت نبوءاته وعندما ظهر أنه لم يكن متشائماً فحسب ، ولكنه كان متحرراً من الغاية والغرض ، لهذا اتسمت نظراته بالصدق والإخلاص ، وعلى الأخص في تاريخ السياسة ، التى قيل إنه يجهل مسائلها ، باعتباره مؤرخ فن فحسب . وكان الاهتمام بتاريخ الفن إثم ، أو كأن هناك تعارضاً محول دون فهم الناس لتاريخ السياسة وتاريخ الفن معاً . والحقيقة أنه قد اعتبر أن فهم التاريخ عن طريق السياسة لن يكون إلا جزئياً ، لهذا أراد توسيع مجاله بحيث يتناول جوانب الحياة والفكر كافة . فلم تعد الأحداث التى ليس لها طابع سياسى مجرد خلفية توضع في كتب التاريخ بقصد الزينة ، بل أصبح التاريخ يمثل الحياة بكافة أعماقها ومن كل زواياها . وهو نفس الاتجاه الذى أصبح سائداً في الوقت الحالى ، ولعل هذا يفسر السر

القوطى وفن عصر النهضة ، وأضعف أحكامه الفنية ظهرت عند كلامه عن فن النحت .

وتركت زيارة إيطاليا في نفسه أثراً هاماً ، لهذا لم يقتصر على دراسة فنّها ، بل خصها بدراسة من أفضل الدراسات التاريخية الخالدة ، كما اختار عصرًا من أهم عصورها وأكثرها تعقيداً . وظهرت هذه الدراسة في

كتابه الثالث Die Kultur der Renaissance in Italien (حضارة عصر النهضة في إيطاليا - بال سنة ١٨٦٠) وفيها ظهرت أصالته في كتابته تاريخ الحضارة ، واهم بوركات بعصر النهضة بوجه خاص ، لأنه يمثل في نظره الأساس الذي بنى عليه العالم الحديث ، كما يمثل بدء انطلاق الفرد وتحرره . فلم يزد الفرد قبل ذلك عن مجرد شذرة من طبقة أو عائلة أو قبيلة . إذ كانت التقاليد مقدسة وطبقات المجتمع منظمة في نظام هرمي راسخ لا يجوز لفرد تصور إمكان تغييره أو تحويله . وبمجيء عصر النهضة ، ظهر الفرد الكامل L'Uomo Universale ، وبذلك عبرت الشخصية الإنسانية عن نفسها على أفضل وجه ، في عالم السياسة والفكر والفن على حد سواء . ودافع بوركات عن روح الفرد ، وغفر لبعض الطغاة من أمثال شيزارى بورجيا شرورهم لأنه كان لا ينفر إلا من طغيان الطوائف أو الجماعات ، أما طغيان الأفراد فلا يؤدى في نظره إلى شر فادح .

وكانه شعر أن ما ذكره في كتابته عن حضارة النهضة في إيطاليا لم يكن مستوفياً ، ولذا ألف كتاباً آخر عن عصر النهضة أسماه Geschichte der Renaissance in Italien (تاريخ عصر النهضة في إيطاليا - شتوتجارت سنة ١٨٦٧) .

وانقطع - كما رأينا - عن الكتابة واقتصر على إلقاء المحاضرات . وجمع مريدوه وتلامذته محاضراته وأحاديثه في كتب أربعة نشرت بعد وفاته . وأولها

الوقائع الفريدة الثلاثة ، وعندما توهم إمكان تثبيت التاريخ وإلغاء ما فيه من ضرورة حتى يستطيع أن يرى معانيه محددة واضحة . وثمة رسائل عديدة أرسلها إلى نيتشه تضمنت خواطر يصح نسبها إلى الفلسفة ، ولا بد أن نيتشه قد تأثر بها في فلسفته تأثراً عميقاً .

• • •

بقى بعد ذلك الكلام عن مؤلفاته . وأولها هو كتاب Die Zeit Constantins des Grossen (عصر قسطنطين العظيم - بال سنة ١٨٥٣) . وفيه حاول تصوير سيكولوجية عصر هام هو القرن الرابع الميلادى الذى تميز بقلقه وتلفه إلى التجديد ، وفيه صراع بين روح القدم المتمثلة في ديكتاتوريان ، وروح التجديد المتمثلة في قسطنطين . واعترف بوركات بدور قسطنطين في تدعيم المسيحية ، إلا أنه خالف ما قيل عن تدبئه العميق وراه واقعياً يعمل حساب كل كبيرة وصغيرة . ولا يقر بوركات كذلك القول بأن المسيحية قد ازدادت قوة ومناعة عندما أصبحت ديناً رسمياً ، إذ رأى أن العناصر المتدنية الأصلية قد لجأت إلى الأديار وتحولت إلى زهبان ونسك . ويركز الكلام في الكتاب كذلك على الإمبراطورية الرومانية ، ونظام حكمها وصلة الدولة بالكنيسة ، واضطهاد المسيحيين ، وكيف حاولت الفلسفة اليونانية التوفيق بين اتجاهاتها المتناقضة للدين المسيحي وبين المسيحية ، فأسفر ذلك عن ظهور النزعة الإفلاطونية الجديدة . وفي رأى بوركات أن ما قضى على العالم القديم ليس البرابرة أو المسيحية ، بل لقد قضى هذا العالم على نفسه بنفسه .

وثانى كتاب لبوركات كان في الفن . وهو ثمرة إقامته في إيطاليا . هذا الكتاب هو Der Cicerone (شيشرون - بال سنة ١٨٥٥) ويتألف من أربعة أجزاء . وحظى هذا الكتاب بتقدير أستاذه كوجلر وبعض أساتذة تاريخ الفن الآخرين . وفيه إشادة بالفن

الكتاب

والفصول الأربعة الأولى من الكتاب عبارة عن محاضرات أُلقيت في جامعة بال في الفترة ما بين سنة ١٨٦٨ ، سنة ١٨٨٥ ، وأضيف إليها محاضرة ترجع إلى ما قبل ذلك التاريخ ، كان عنوانها « مقدمة لدراسة التاريخ » . وهذه الفصول تدور حول مظاهر التاريخ الثلاثة (الدولة والدين والحضارة) أو قوى التاريخ كما أسماها بوركارت ، وحول أزمنة التاريخ . أما الفصل الخامس فكان في الأصل ثلاث محاضرات عامة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧٠ تحت عنوان « عطاء الرجال في التاريخ » . والفصل السادس كذلك تضمن محاضرة واحدة أُلقيت في متحف بال سنة ١٨٧١ . وقام ياكوب أورى ابن أخت بوركارت بتحويل هذه المحاضرات إلى كتاب ، وأمضى عدة سنوات لتحقيق ذلك ، وهو الذى اختار له اسم Weltgeschichtliche Betrachtungen « تأملات في التاريخ » .

وفي تمهيد الكتاب يبين لنا بوركارت أنه لا يسعى إلى وضع أية أسس للتاريخ ، ولا يرمى إلى كتابة أى شيء في فلسفة التاريخ . فلسفة التاريخ في نظره شيء هجين ملئ بالمتناقضات ، لأن مهمة التاريخ تقتصر على ترتيب الأحداث ، وهذه مهمة غير فلسفية . أما الفلسفة فهي حين تحاول الكشف عن مشكلة الحياة تخضع مادتها لتصوراتها ومقولاتها . وهذا اتجاه غير اتجاه التاريخ .

وبعد هذه الإشارات ، انتقد بعض صور من فلسفة التاريخ ، كان بينها فلسفة التاريخ عند هيجل الذى ذكر لنا أن الفكرة الوحيدة المعطاة في فلسفته التاريخية هي فكرة العقل ، فكل شيء في هذا العالم يتبع نظاماً معقولاً ، ومن ثم فإن تاريخ العالم أيضاً يتبع اتجاهاً معقولاً . وفي النهاية لم يثبت شيئاً آخر بعد رجوعه

هو كتاب Beiträge zur Kunst-geschichte von Italien (مقال في تاريخ الفن في إيطاليا - بال سنة ١٨٩٨) . والثاني هو Griechische Kulturgeschichte (تاريخ حضارة اليونان في أربعة أجزاء - برلين من ١٨٩٨ - ١٩٠٢) . والثالث هو Weltgeschichtliche Betrachtungen (تأملات في تاريخ العالم - شتوتجارت سنة ١٩٠٥) وهو موضوع هذا المقال . والرابع والأخير هو Historische Fragmente (شذرات تاريخية - شتوتجارت سنة ١٩٢٩) . وصدرت له ترجمة إنجليزية بعنوان The Judgement in History (الحكم في التاريخ) .

• • •

هذه إذن سيرة بوركارت ، الذى قد يختلف عنه كثيراً في نزعة التشاؤمية ، وفي إيمانه بالحضارة أكبر من إيمانه بالإنسان أحياناً ، وفي دفاعه عن حرية الفرد حتى إذا تعارضت مع صالح الجماعة . إلا أننا مع هذا نراه يمثل نوعاً ضرورياً من المفكرين الذين يحتاج إليهم كل عصر . فكما يلزم وجود مفكرين يذكرون الناس دوماً ببطونهم وحاجاتهم ، يلزم كذلك وجود مفكرين آخرين يذكرون الناس بأرواحهم وعقولهم ، وبأسمى ما حققته هذه الأرواح من نفائس يصعب تكرارها ثانية . لهذا ينبغي ألا ننظر إلى هذا النوع النادر باستخفاف أو نعدده ممثلاً للفكر الكمالي . وفي حالة اختلافنا معه في رأى علينا أن نتمثل أفكاره وأن نتمثل عصره . حينئذ سنرى أنه قد عبر عن روح سامية ، وأنه من القلائل الذين فهموا التاريخ فهماً صحيحاً ونجحوا في صيانة الفكر التاريخي من أى عبث ومن أى أحكام زائفة .

ومهمة المؤرخ يمكن أن تستخلص من مهمة التاريخ . وما بهم بوركات هو الجوهر الروحي الذي يظهر في عدة مظاهر متغيرة ، عبارة عن أحداث تاريخية عرضية عابرة ، يتكون منها في النهاية كل ليس بإمكاننا حله . وكل حادثة مهما كانت ضآلتها لها جانب روحي تكمن فيها فكرة باقية . والكثرة المتنوعة من شعوب وحضارات بينها أوجه تباين واختلاف تدفعنا باستمرار إلى البحث عن صورتها الروحية الكامنة في أعماقها ، والتي يمكن أن تفسر سائر نواحي الاختلاف بين الشعوب .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ ، التي تدفعه إلى النفاذ إلى أعماق الوقائع المتغيرة ، دون تأثير بمظهرها الخارجي ، ودون تعصب ضد من يختلفون عنه في النظرة ، أمر شاق . وقلائل هم في الواقع الذين يستطيعون بلوغ نقطة أرشيدية خارج الأحداث . وقلائل أيضاً هم أولئك الذين لم يستعبدوا الماضي بحيث يستطيعون التحليق عالياً بعيداً عن تأثيره .

فالمادة التاريخية تظهر في أشكال معقدة لا حصر لها . وهي تارة تفصح عما في باطنها عن طريق جموع الشعب ، وتارة أخرى تتكلم من خلال الأفراد . وأحياناً تعبر عن أمانى الشعوب والأفراد ، وفي أحيان أخرى تظهر في شكل سوراة بعيدة عن المنطق ، فتعظم الدول والأديان والحضارات .

ولن نصل إلى روح هذه الأحداث التاريخية اعتماداً على الحدس والتخمين . فعلياً بذل قصارى جهدنا لجمع أكبر قدر من الوقائع التاريخية حتى يتسنى لنا في النهاية إنشاء صورة روحية شاملة لهذه الأحداث . ونظرة كل عصر إلى هذا التراث الهائل من الوقائع يدخل في نطاق معرفتنا بالتاريخ - مهما اختلفت عن نظرتنا الحالية - لأنها متضمنة في هذه الوقائع في شتى الأحوال .

إلى تاريخ العالم سوى أن أحداث العالم يجب أن تتبع اتجاهها معقولا . وخضعت فلسفة التاريخ عند هيجل لمسلمة أخرى أسماها « غاية الحكمة الأبدية » التي تؤكد انتصار الخير في النهاية على كل شر ، وانتصار النواحي الإيجابية على أية نواحي سلبية . والتاريخ في نظر هيجل لم يزد عن مجرد أدلة تثبت مسلمة هيجلية قائلة إن الروح تتجه دوماً إلى الحرية . ويتساءل بوركات هل بوسعنا حقاً تبين غاية الحكمة الإلهية الأبدية ؟ إن هذا الافتراض الجريء بمعرفة خطة العالم يؤدى إلى أغاليط اعتمدت على مقدمات باطلة ، تجعل أية دراسة للتاريخ بلا قيمة . وأكثر هذه الأغاليط إسرافاً في التضليل ، القول بأن الحاضر يعد كمالاً بالنسبة لأية أحداث مضت ، أو أن الماضي هو مجرد مقدمات لهذا الحاضر . والحقيقة أن هذا الماضي له قيمة في ذاته ، كما أن له قيمة لنا وللمستقبل . فالفلاسفة إذن مشغولون على الدوام بالبحث عن أصل الأشياء . ومن المنطقي أن يهتم المستقبل . أما المؤرخون فقادرون على تناسي البحث في أي أصول أولى ومن ثم فهم غير مطالبين بالكلام عن المصير أو عما سيحدث مستقبلاً .

وبعد أن بين بوركات أن منهجه لن يخضع لأية مسلمات فلسفية كالتى يزعمها فلاسفة التاريخ ، ذكر لنا أن التاريخ عنده سيكون مقصوداً على السلالات التى قامت بدور فعال في الماضي . فهو لن يتضمن أى بيان افتراضى عن أحوال البدائين ، بل سيختص بتلك الشعوب صاحبة الحضارات الواضحة المتميزة . واستبعد بوركات أيضاً أية إشارة إلى تأثير الأرض والجو على أحداث التاريخ ، كما استبعد من موضوع التاريخ أى كلام عن تحركات الحضارة بين الشرق والغرب ، لأن هذه مسائل شغل فلاسفة التاريخ بها أنفسهم .

والخوض في أعماق الأحداث التاريخية على هذا النحو ليس أمراً متعلداً ولكنه يتعذر عند الشعوب البربرية التي تقدس عاداتها وتقاليدها ولا تقبل أى استقصاء لها ، حتى جمدت في شكل طقوس ورموز تصلح للدراسات الأثنوجرافية وحدها . وهو متعذر كذلك عند الأمريكيين أصحاب الحضارات التي لا تاريخ لها ، الذين تبدو رواسب الماضي في حياتهم في صورة مبهمه ، والذين حاولوا خلق نموذج إنساني ضحل قلق خال من كل عمق تاريخي .

ويبقى بوركارت في قدرة العقل الإنساني على رؤية الأحداث العرضية في شكل مثالي ، لأن العقل مثالي في جوهره ، خلافاً لمظهره الخارجي . ومهما غبرت الأحداث من الشكل الخارجي للجواهر ومهما تعرضت هذه الجواهر لتقلبات الزمن فما زلنا نعرف بها ونقر وجودها ، وأوضح مثل لذلك في فنون العصور الغابرة ، ألسنا قادرين حتى اليوم على الإعجاب بأشعار هوميروس .

ودراسة التاريخ ليست مجرد حق أو واجب ، بل هي حاجة ماسة لنا ، لأن هذه الدراسة وحدها هي التي تشعنا بحريتنا عندما نمنع في إستغراقنا في الماديات والضرورات ، ولكن علينا دوماً أن نذكر أن هذه الدراسة لن تكون سهلة هينة . فعلى أن نراعى الأخراج التي تلتف حول الحقائق ، والتي جاءت بفعل تضارب آراء المفكرين والمفسرين . وعلينا ألا تناسى معتقدات عصرنا وأهوائنا الشخصية . وليس أدل على تأثير أهوائنا من أن التاريخ يزداد إثارة للاهتمام في نظرنا بمجرد اقترابنا من الكلام عن العصر الذي نبحث فيه . هذا يعني أننا كلما ابتعدنا في الزمان تسنى لنا رؤية أحداث الماضي في صورة أوضح وأصح . ومن حسن الحظ أن التاريخ القديم قد ترك لنا عدة آثار وشواهد تساعدنا على دراسة الأحداث التاريخية في نموها

وازدهارها واضمحلالها ، كما نعرفنا كيف تتفاعل العوامل الفكرية والسياسية في كل عصر . ولا شك أن ما نعرفه عن تاريخ أثينا هو أفضل مثل لما نستطيع تحقيقه في المعرفة التاريخية .

وعلى ألا نسرف في التعصب لبلادنا ولقوميتنا . ففي عالم الفكر ينبغي أن يتناسى المفكر أى حدود قائمة بين قطر وآخر . ولا يصح القول بوجود أية أفضلية روحية حقة لعصر على آخر ، أو أن أى عصر قادر على الاستغناء عن ماضيه ، أو قادر على الاكتفاء ذاتياً دون حاجة إلى ماضيه . وكما لا يوجد اكتفاء ذاتي حتى في الصناعة ، كذلك لا وجود لاكتفاء ذاتي لأى عصر في التاريخ . وعند دراسة تاريخ أى بلد ينبغي عدم تجاهل وثوق إتصال هذه الدراسة بدراسة تاريخ العالم ، لأن هذا البلد جزء من كل . فهو يستفيد منه ويتأثر بأوصابه وأرزائه .

ويؤيد بوركارت ما تردد عن نهضة البحث التاريخي في القرن التاسع عشر ، بعد أن أصبحت الرحلات والأسفار سهلة ميسورة بفضل ما حدث من تقدم في استعمال البخار . وازدادت من جراء ذلك المعرفة الفيلولوجية ، وتيسرت المراجع وأصبحت الدول أعظم اهتماماً بالتنقيب عن آثار التاريخ ووثائقه ومستنداته . وإلى جانب هذه المميزات المادية ، ثمة مميزات أخرى ساعدت على تقدم هذه الدراسات ، بعضها سلبي ، والآخر إيجابي . أما الناحية السلبية فتتمثل في عدم مبالاة الدول بالنتائج التي تسفر عنها أبحاث التاريخ برغم اهتمامها بإنشاء المتاحف وجمع الوثائق . ويرجع هذا إلى عدم تأثير سلطان الدولة بمثل هذه الأبحاث ولهذا تركت للمؤرخين الحبل على غاربهم إتباعاً لسياسة Laissez faire . التي اشتهر بها القرن التاسع عشر في سائر المجالات . كما أن الهيئات الدينية لم تعد قوية كما كانت فيما مضى ، إذ لم تعد قادرة على التمكن من

بتحليلها وسهولة حصرها . أما المظاهر الروحية
فمختلفة : لأنها قلقة تمثل حالة توتر دائم وتخفى لبلوغ
كمال لا يتحقق . وكلما ازداد الكائن إرتقاء في سلم
الكمال ، ازداد تلهفاً ونهماً لبلوغ هذه الغاية . وفي
حالة الطبيعة ، ترى كائنات الأنواع الراقية من
الحيوانات باقى الكائنات إما أعداء لها أو أصدقاء :
أما الإنسان فدائم التأثير بعوامل مختلفة ، ودائم التناقض
والتردد بفعل مؤثرات أكثرها خفى غير محدد :
والكوارج في الطبيعة ترجع إلى أسباب خارجية ،
أما في حالة الإنسان فما يحدث هو اضمحلال باطنى
نتيجة لنقص في حيوية الروح تجعل الكائن أكثر ترويضاً
لآية صدمة تأتية من الخارج .

المؤثرات الثلاثة في الأحداث التاريخية

يسلم بوركارت بأن اتساع موضوع التاريخ قد
يتطلب بيان كل مؤثر من المؤثرات الكبيرة التي أثرت
في أحداث التاريخ على حدة، وإن اعترف بتداخل هذه
المؤثرات . وقد جعلها ثلاثة هي : الدولة والدين
والحضارة . والدولة والدين يمثلان ركنين ثابتين إلى
حد ما، أما الحضارة فهي عنصر دائم التغير والاختلاف .
ولا صحة لأى قول بأن أى ركن من هذه الأركان
الثلاثة أهم من الركنين الآخرين ، وأى كلام في هذه
الناحية هو محض هراء . وبعض العصور يصح وصفها
بأنها عصور دينية ، كما أن عصوراً أخرى قد بدت
وكأنها تحيا لغايات الحضارة . وفي عصور النهضة
التاريخية الكبرى سمت هذه الأركان الثلاثة إلى ذروتها
وتبادلت التأثير .

(أ) ولنبدأ كلامنا عن الدولة فنذكر أن أى
محاولات تبذل لتحديد كيف بدأت الدولة في الظهور
لن تكون مشرة . فافتراض قيام الدولة إعتياداً على عقد
سابق يناقى العقل . وكانت هذه الفكرة عند روسو مجرد
أمل أو مثل أعلى ، لأنه لم يقصد بيان ما حدث في

يوجهون لها أى نقد . أما النواحي الإيجابية ، فترجع إلى
الثورة الفرنسية وما أحدثته من زيادة في الإهتمام بالبحث
عن أصلها وأسبابها . وإلى جانب هذا ، حدث تقارب
بين الحضارات ساعد على اطلاع المفكرين في سائر
الأنحاء على تراث البلدان الأخرى ، فأصبح هذا التراث
في حاجة إلى دراسات عميقة شاملة ، لا يكفها علم
واحد مخصص للدراسة طرائف عصور الماضى ،
كفهموم التاريخ فيما مضى ، بل أصبح المطلوب هو
صورة شاملة مستوفاة للبشرية جمعاء .

بقيت مسألة واحدة في هذا التمهيد ، وهي خاصة
بالصلة بين العلم (وهو يقصد هنا العلم الطبيعى)
والتاريخ . ففي هذين الفرعين من المعرفة ينبغي أن
يتحقق أعظم قدر من الموضوعية والتزهد عن الغاية
والغرض : على أنه من الواجب عدم الخلط بين التاريخ
والطبيعة . فالطبيعة تهتم بالأنواع وتعمل على الإرتقاء
بها ، ولكنها لا تبالى بالفرد واختلافاته ، بل هي تبيح
الصراع بين الكائنات من أجل البقاء ، وقد تتعرض
للإبادة كائنات كاملة من الناحية العضوية ، وقد تبقى
كائنات أخرى أقل منها كمالاً . والسلالات الإنسانية
التي في مثل هذه الحالة الطبيعية لا تختلف في أحوالها
عما يحدث في عالم الحيوان .

أما التاريخ فيمثل انشغافاً عن الطبيعة جاء نتيجة
لاستيقاظ الوعى . ولكن هذا الوعى لم ينجح في قمع
الناحية الطبيعية تماماً حتى في أسمى صور الحضارة
والمجتمع . فلما جانب المظاهر العقلية ما زال الإنسان
يشعر بحاجة ملحة تدفعه إلى استعباد الآخرين وإلى
الحرب منهم خوفاً من استعبادهم له . وإذا كنا نستطيع
قسمة الكائنات الطبيعية إلى حيوانات لافقارية ،
ونباتات مزهرة (فرغمية) وأخرى مخففة الأزهار ،
فلسنا قادرين على تقسيم الإنسان في ناحيته الروحية إلى
مثل هذه الأنواع المحددة . والمظاهر الطبيعية تتميز

البداية ، ولسنا بحاجة إلى تعمق فلسفى كبير لإدراك أن تفاوت الناس في المواهب والقدرات هو الذى أدى إلى هيمنة القوة . الثانية : أن الدولة قد نشأت نتيجة لموثر خارجى أدى إلى امتزاج العناصر في صورة خاصة ، كما يحدث في الكيمياء عندما تظهر المركبات الكيميائية بفعل عوامل خارجية .

ويفرق بوركرات بعد ذلك بين ظهور الدول الكبيرة والدول الصغيرة في التاريخ . فالدول الكبيرة قد ظهرت لتحقيق غايات خارجية كبرى ، أى لحماية حضارات معينة وصيانتها ، وهو ما تعجز عن الاضطلاع بأعبائه أية دول صغيرة . أما الدول الصغيرة فنشأت كمواقع يتجمع فيها أكبر قدر من الناس ، وظهرت في مثل هذه الحالات أفضل نماذج للروابط بين المواطنين كما هو الحال في مدن اليونان ، وينبغي أن تقتدى أي دول صغيرة بالمثل الذى عرضه اليونانيون : أما الدول الصغيرة التى يسودها الطغيان مثل التى نصادفها في عصر النهضة فلا أمان فيها ولا استقرار . وغالباً ما تبتلعها دول أكبر . فيندر حدوث أى استقرار فيها إلا بعد تحولها إلى جزء من كيان أكبر .

وكل دولة ترمى إلى توطيد مكانتها في الداخل ، وإثبات شخهيتها في الخارج . ولا يمكن أن تفكر في صالح دولة أضعف منها ، ولا فارق حقيقى بين ما يفعله الناس وما تفعله الدولة في هذا الشأن . والاختلاف الوحيد بين الحالتين هو أن شهوات الناس هى التى تحدد خطواتهم ، أما الدولة فقادرة على تبرير سلوكها عقلياً ومنطقياً .

والدول توطد مكانتها في الداخل بإلغاء كل الامتيازات الموروثة وبإخضاع جميع الأفراد لقوتها . وقد تلجأ إلى وسائل أعنف لتوطيد مكانتها بالنسبة للقوي خارجها ، كما حدث أحياناً في القدم في صورة فطرية ، بالسلب والنهب واسترقاق الشعوب الخارجية وإذلالها .

التاريخ ، ولكنه قصد الكلام عما ينبغي أن يحدث فليس لدينا أية أدلة تاريخية تدل على ظهور دولة ما إلى الوجود بناء على عقد حقيقى تشترك فيه جميع الأطراف . ولا يصح مثلاً وصف الاتفاقات التى حدثت بين الرومان المهزمين والبيوتونيين المنتصرين على أنها تعاقبات بحق . فالقول إذن بإمكان ظهور أية دولة في المستقبل لإعتماداً على مثل هذه العقود غير مؤكد . ولو ظهرت مثل هذه الدول لاتسمت بالضعف ، لأن اشتراك الناس في تحرير عقد يعنى حدوث ثروة ومشاحنات لا تنتهى حول مبادئها وأصولها .

ويتكلم بعض الناس عن أصل الدولة ، وهم في الحقيقة يقصدون الكلام عن أصل السلالات التى تنتمى إليها الشعوب المختلفة . فهل نستطيع حقاً معرفة أصل أية دولة من اختلافاتها العنصرية الطبيعية ؟ الواقع أن مثل هذا الكلام مردود ، لأن ما يرجع إلى الطبيعة والفطرة في أخلاق الشعوب جزء ضئيل لا يصح مقارنته بما حصل عليه أى شعب لإكتساباً في ماضيه الطويل نتيجة لتجاربه المتعددة .

وقد يقال في معرض الربط بين أصل الدولة وأصل السلالات المختلفة أن الدول القوية قد انتمت إلى سلالات وعناصر متجانسة . ومثل هذه الحالة نادرة الحدوث لأن ما يمثل الدولة وسلطانها هو مجرد قبيلة أو عائلة لا يلزم أن تكون من نفس السلالات التى تمثل باقى الأفراد .

فهل نشأت الدولة أصلاً نتيجة الحاجة للأفراد إلى العدالة ؟ للأسف أن مثل هذه الحاجة لم تتحقق إلا بعد نزف دماء غزيرة وبعد مضي مدة طويلة . فالطبيعة الإنسانية ليست خيرة بحيث تختصر الطريق وتهتدى إلى العدالة قبل إشباع غرائزها الأخرى .

وبخلص بوركرات من مثل هذه المناقشة الطريقة إلى نظريتين : الأولى هى أن القوة كانت سائدة في

وقد لا يكون القصد من إخضاع الجيران الضعفاء هو حرمانهم من حريتهم إنقاء لشهرهم ، بل لمنع قوى أخرى من استغلالهم لصالحها وتسخيرهم لأغراضها . وقد يظهر أنهم لدى الدولة الأقوى يدفعها إلى التهام الأضعف منها بغير فائدة أو طائل . وربما سعت الدول الأضعف بنفسها للخضوع للدول الأكبر منها إذا رأت في ذلك صالحها ، لأن هذا يضمن لها اجتياز الحدود والإفلات من دفع الرسوم الجمركية وزيادة نشاطها التجارى .

ويلطف بوركارت من أثر هذه الصورة المتشائمة التى جعلت الشر والاستبداد أساساً لقيام الدول فىرى أن أية دولة برغم اعتمادها على الجرائم والظلم والتعسف فى بدايتها ، لتوطيد مركزها ، مرغمة بعد ذلك على تحقيق نوع من العدالة والالتزام قيم أخلاقية معينة يقبلها الأفراد عن طيب خاطر عندما يعرفون أن مكاسبهم من قيام الدولة أعظم بكثير من حالة التحفز الدائم للقضاء على الآخرين أو الدفاع عن النفس .

(ب) الدين : والأديان تعبر عن طبيعة الإنسان المتنافذية الوطيدة . وهى تمثل ناحية سامية مكملة لكيان الإنسان الحسى المادى ، كما أنها تعكس معتقدات الحضارات المختلفة فيما خفى من أسرار الحياة . ومع هذا فلا يصح القول بأن صورة هذه الجوانب الخفية فى أذهان الناس على حال واحد ، بل هى معرضة للتغير المفاجئ أو التدريجى . ومنشأ الدين مختلف عن منشأ الدولة . فالدين أسمى مثل لفكرة ربما اعتنقها فرد واحد فى البداية ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى عقيدة عالمية قادرة على البقاء إلى الأبد . فدراسته بالغة الأهمية لأنها تبين لنا كيف تسيطر أية فكرة عابرة على عقول البشر فتجعلهم يزدرون توافه الحياة الدنيا ، بل وتجعلهم يقبلون مهللين على قتل نفوسهم بأيديهم عندما يترهبون أو يستشهدون فى سبيل عقيدتهم . وينبغى ألا نقارن

الأديان الروحية السامية بأديان الهمج ، لأن الشعوب الهمجية تزرع تحت نير مخاوف دائمة ، ولن تساعدنا دراسة أديانها على معرفة أول علامات للروح فى بزوغها ، لأن هذه الأديان لا تعرف ما هى الروح ، بعد أن أحاطتها بخرافات وأوهام . وتكشف دراسة مضمون أديان المتحضرين كذلك عن تفاوت بين المتدينين . فشممة أديان يعبد فيها الناس الملك الإله ، وأخرى فرضت على الشعوب المغلوبة على أمرها لا أثر لفحوى روحى فيها . ونوع ثالث طقوسه عبارة عن رقصات تهكية خليعة . وأخيراً هناك أديان أسمى يعبد فيها الإنسان الرب عبادة خالصة من أية غابة ، ويدرك فيها العباد خضوعهم الكامل للإله ومشيتته .

وتختلف الأديان كذلك فى ناحية إهتمامها بالأخلاق . فالأخلاق عند اليونانيين مثلاً كانت مستقلة عن الدين ، وكانت تابعة للدولة .

وينفر بوركارت من نسبة فكرة التدين عند المتحضرين إلى الخوف . وهى فكرة شاعت كثيراً عند بعض البراجماتيين أو أصحاب مذهب المنفعة فى الأخلاق . فلو كان ذلك كذلك لما تدين الإنسان إلا فى أحط اللحظات التى يمر بها ، ولما عرف الله إطلاقاً عندما تسمو روحه وتخلق فى أفاق عالية . وأصحاب الأرواح المعتلة لا يعرفون الدين فى معناه الصحيح ، لأن الدين يتطلب خلو الروح من أى إنحراف أو علة نفسية . هذا يعنى أن واجبتنا بحم التفرقة بين الدين فى صورته السوية الصحيحة والأديان المنبعثة من المخاوف كعبادة مظاهر الطبيعة وقواها أو عبادة الأسلاف والفتيشية . وفها يبرز الناس مخاوفهم الصبانية ويجسمونها فى شكل الآلهة التى يعبدونها . والأرجح أن الأديان التى اعتمدت على المخاوف قد سبقت عبادة الله الخالصة ، ومن ثم يكون الإنسان قد عرف تعدد الآلهة قبل إيمانه بالوحدة الإلهية .

ولدى جميع الناس حاجات ميتافيزيقية تسوقهم إلى الدين . وهذه الحاجة أقل إلحاحاً عند أولئك المستغرقين في أعمالهم وفي مطالب الحياة اليومية ، والذين تقل فرص التأمل عندهم ، ومن ثم فإنهم يضطرون في معرفة الله إلى الاعتماد على غيرهم من الذين أمكنهم معرفته عن طريق التأمل والاستغراق فيه . وهناك أرواح حساسة قادرة على عبادة الله دون حاجة إلى معجزات أو إلى رؤى أو أية علامات مادية دالة على وجود قوة خارقة للطبيعة .

ويقسم بوركارت بعد ذلك الأديان إلى أنواع ثلاثة :

(أ) نوع يعنى بالحياة في المستقبل وبالثبوت والعقاب ولديه فلسفة في الأخرويات كالموت والخلود والحساب .

(ب) والنوع الثاني لا يحتوى على أى أفكار في المسائل الغيبية كدين اليونانيين مثلاً الذى اعترف بعجز الفرد عن الخوض في مثل هذه الأمور ، ولذا بدت نظرياته في العالم الآخر فاترة .

(ج) النوع الأخير مثل العقيدة الهندوكية التى تؤمن بخلود الدنيا وتناسخ الأرواح ، وإن كان بوذا قد حاول تحرير الإنسانية من هذا النوع من الخلود بفكرة النيرفانا .

ويزداد نفوذ الكهنة في أى دين تبعاً لمكانة فكرة الخلود فيه . فالكهنة يستغلون غموض هذه الفكرة وشدة تأثيرها على العوام ، خصوصاً إذا نجحوا في الربط بين قدرتهم على الاتصال بهذه القوى الخفية والقدرة على تبرة المرضى من عائلهم باعتبار المرض أثر من آثار الخطايا .

والأديان القومية أو المحلية بمعنى أصح ، أسبق في الظهور من الأديان العالمية . فهى وثيقة الصلة بذكريات الشعوب وحضارتها وتاريخها . ودور الآلهة فيها هو

حماية هذه الشعوب أو ردها . وهذه الأديان شديدة التعلق بالبطولة ، تعد الناس على الدوام بازدهار أحوالهم ، على أن نظرة هذه الأديان القومية المحلية ورموزها التى لا تفهم إلا في نطاق عدد تجعلها خاضعة لبعض معوقات قومية وتعزلها عن العالم الخارجى وتحد دعوتها خارج عالمها . ولعل أهم سبب حال من انتشار الدين اليهودى هو صبغته المحلية .

أما الأديان العالمية كالבודהية والمسيحية والإسلام فظهرت متأخرة عن الأديان المحلية . وهى تعمل على تحطيم الحدود بين الشعوب بقضائها على أية تفرقة بين الطوائف والطبقات . وتظهر آثار ذلك في ترحيبها بالفقراء والعبيد . وتستغنى هذه الأديان عن الأحاجى والرموز المعقدة . وبعض الأديان قد استبعدت كل عقائد دوجماتيقية وقنعت بطقوس سهلة واضحة للعبادة بحيث يسهل علينا فهم أسرارها لأول وهلة ، أما الأديان الأخرى فقد تعمدت - حرصاً على زيادة نفوذ الكهنة - لإختراع طقوس معقدة ظهرت في أصغر الدقائق ، وتركت للفرد أقل قدر من الحرية في تعبد .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن كيف يضمحل تأثير الدين . والدين في بدء عهده يفرض قواعد وأصوله ، وقد يقيم الكهنة وأنصار هذا الدين نظاماً مماثلاً لنظام الدولة ، أو دولة داخل دولة كما يقال . وبقدر نجاح هذه النظم في التفاعل مع الحياة الدنيوية تتحقق لها القدرة على البقاء ، وإن كان هذا البقاء مقصوراً على مظهر الدين الخارجى فحسب ، إذ سرعان ما تفلت أرواح الناس من أيدي هؤلاء الكهنة عندما يبحثون عن عقائد أخرى أقدر على إشباع حاجاتهم الميتافيزيقية . وفي مثل هذه الأحوال يسمى الكهنة أى ابتعاد عن طاعتهم ورجوع إلى روح الدين الخلاقة الحققة مروقاً وابتعاداً عن الدين .

الخلاص من البوذية . ولولا تأييد قسطنطين لتيوديسيوس
لظل دين اليونان والرومان باقياً حتى اليوم .

(ج) الحضارة : يمكن تعريفها بأنها خصائص
ذهنية تتحقق تلقائياً بغیر تدخل إرغامي من أية سلطة
أخرى . وهي دائمة التأثير في كل من الدولة والدين ،
وهي أكثر تعرضاً للتغيرات والتقلبات . وهي تعمل
على مراجعة أحوال الدولة والدين وتبين متى يختلف
شكل كليهما عن جوهره .

والحضارة تتألف من مكونات لا حد لها تمثل
نشاط أى مجتمع برمته . وكل مكون من هذه المكونات
معرض الازدهار والاضمحلال . والكلام معجزة
الإنسان هو محور كل حضارة ، ومصدره هو الروح
الإنسانية . واللغات هي التي تكشف عن روح أى شعب
أو تعبر عنها . واللغات في أول عهدها تتميز بخصبها .
وهي تفوق في هذه الناحية اللغة بعد تقدمها في الزمن .
ففي البداية كانت أجهزة الإنسان العضوية — خصوصاً
الأذن — أكثر حساسية ، ولعلنا نصادف هذه الظاهرة
بوجه خاص لدى الشعوب اليونانية والجرمانية . وهكذا
يكون الناس قد حصلوا على آلة الكلام في صورة
مكتملة قبل استخدامها ، أى أنهم كانوا قادرين على
الإفصاح عن أشياء كثيرة عندما لم يكن متوفراً لديهم
إلا القليل من المعاني التي تستحق الكلام . ويبدو أن
الأحداث التاريخية المتتالية وسيطرة الأشياء على الكلمات
كانت سبباً فيما أصاب الخواس فيما بعد من تبلد :

وبعد الكلام عن اللغة روح كل حضارة ، يجيء
الكلام عن مظاهر الحضارة . والفنون أكثر الأشياء التي
أبدعتها الروح إلهاماً وعموضاً . وهي في هذا الشأن
تفوق العلوم التي تمثل المظاهر الروحية للضرورات
العملية : كما تمثل الأشياء في تعددها اللانهائي . والمهمة
الأولى للعلم هي جمع أشياء موجودة — بغیر فضل من
العلم — وتصنيفها . ومن ناحية ثانية ، العلم يكتشف

وتتوقف سيطرة الدين وقدرته على مقاومة تيار
المروق على الطبقة الاجتماعية التي ينتمى إليها أتباعه أو
على نفوذها . والدول الصغيرة التي تتمزج فيها النواحي
الدينية بحاجات الدولة أقدر على حماية الدين من الدول
الكبيرة أو بمعنى أصح من الإمبراطوريات الكبيرة .
هذا يفسر لنا لماذا نجحت الدول — المدن في عدم اعتناق
المسيحية على عكس الإمبراطورية الرومانية التي
عجزت عن مقاومة تأثير الدعوة للمسيحية فاضطرت
للاستسلام لها في النهاية . ويرجع العداء الذي قوبلت به
المسيحية فيما بعد إلى أسباب سياسية لا إلى أسباب
متصلة بالعقيدة ذاتها .

وأفزع الحروب هي الحروب الدينية ، وخاصة
بين الأديان التي تؤمن بالعالم الآخر وبالإستشهاد في
سبيله ، والتي تربط بين الأخلاق والدين والتي إصطنع
فيها الدين بصيغة قومية . وحروب المتحضرين أقسى
من حروب غير المتحضرين لأن وسائل الدفاع والهجوم
لا حصر لها ، كما أن الفقهاء قادرون على تبرير أشنع
الجرائم الأخلاقية في سبيل الغاية السامية وهي النصر
في الحرب .

وأخيراً يجيء الكلام عن اضمحلال الأديان .
ولا يرجع سبب ذلك إلى التفكك الداخلي وحده ،
أو إلى تفرق المتدينين أشتاتاً بسبب اختلاف حظهم من
الإيمان أو الوعي . كما أنه لا يرجع إلى ظهور دين
جديد أفضل تحقيقاً لحاجات الناس المينافزقية (إذ أن
الاضطهاد قد أدى في كثير من الأحيان إلى شدة تمسك
المتدينين بأديانهم ، كما يلاحظ عند الأقليات ، كما
أدى إلى مازسة شعائر الدين في الخفاء) . هذا يعني أن
الأديان قادرة على التغلب على كل هذه العقبات ولكنها
غالباً تعجز عن مواجهة خطر واحد وهو خطر إعلان
الدولة الحرب عليها واستخدامها كل قواها وسلطانها
لمحاربتها . ففي الهند مثلاً أمكن للبراهمة بمساعدة الدولة

الروابط بين الأشياء ويصوغها في صيغة قوانين :
أما الفلسفة فرسالتها هي الكشف عن القوانين العلوية
للوجود وللوجودات التي ظهرت منذ الأزل .

فالغن إذن مختلف عن الفلسفة والعلم ، لأنه قادر
على الاضطلاع برسالته دون نظر إلى الواقع وإلى سائر
الكائنات . ولا شأن له بالكشف عن قوانين كالعلوم
فهو يظهر نتيجة لتذبذبات خفية في الروح . وما ينطلق
نتيجة لهذه التذبذبات لن يظل مجرد شيء شخصي عرضي
بل يتحول إلى رمز خالد ذي دلالة .

ويزعم أغلب الناس أن الفن محاكاة للوجود
الطبيعي ، وأن عليه أن يظهر الأشياء على حقيقتها ،
وأن رسالته هي تجسيم الأشياء في أشكال خالدة ممكن
تذكرها . على أننا إذا رجعنا إلى الفنون المختلفة سترى
أن الفن لا شأن له بفكرة المحاكاة . ففي فن العمارية مثلاً
تستطيع غريزة الإبداع المثالي أن تعبر عن نفسها على
أفضل وجه دون تقيد بواقع أو غيره . فهي تمثل لنا
ماهية الفن على خير وجه ، وإن كانت تخضع لغايات
نفعية أخرى ، كما تخضع في أشكالها الخارجية لأنماط
متكررة تقليدية . أما الشعر فيمثل المشاعر على أفضل
نحو ، كما تمثل الفلسفة الفكر .

ولقد انتشرت الحضارة اعتماداً على التجارة بوجه
خاص : فالصلة إذن وثيقة بينهما ، بل ثمة تشابه بين
التبادل التجاري والتبادل الفكري والحضارى . وكثيراً
ما كانت مراكز التبادل التجاري مراكز لتبادل الفكر
وأشهرها بغير منازع هي أثينا وفلورنسا . وفي هذه
المراكز ظهرت نسبة كبيرة من الفطاحل الذين أثروا
في العالم .

والحضارة في حاجة إلى الانطلاق . ولا يعرف
رجالها قيوداً أو عوائق تحول دون عدم إنجاز رسالتهم :
والمشتغلون بالمسائل الفكرية يجب ألا يعرفوا الطائفية
أو التعصب . وإن كان هذا التعصب وهذه الطائفية

يفيدان الصناعة والتكنولوجيا . إذ برعت بعض طوائف
معيّنة في إتقان حرفها اعتماداً على احتفاظها بأسرارها
وتخصصها فيها .

وينتقل بوركارت إلى الكلام عن الصلة الحقيقية
أو الظاهرية بين الحضارة والأخلاق . وينتقد ما ذكره
فيلسوف الحضارة الألماني فرايتاج عن التباين في هذه
الناحية بين أخلاقيات القرن السادس عشر وأخلاقيات
القرن التاسع عشر . فقد زعم فرايتاج حدوث تقدم
أخلاقي خلال هذه الحقبة بانت أثاره في ازدياد
إتصاف المواطنين بالأمانة والشعور بالواجب ، خلافاً
للحالة التي كانت سائدة في القرن السادس عشر أو
الخامس عشر . وتناسى فرايتاج أنه بمجرد تعرض
الناس للخطر وشعورهم بعدم الاطمئنان خلال فترات
الحروب أو غيرها تنكشف الطبيعة الإنسانية على
حقيقتها ويصبح لا اختلاف بين أى قرن وآخر .

ويظهر بوركارت تشككاً أيضاً في حدوث تقدم
في الفكر مصاحب لتقدم الحضارة . فما حققته العلوم
في القرن التاسع عشر من كشوف متعددة في سائر
نواحي المعرفة قد أحدث اضطراباً في النظرة الفكرية
الإنسانية العامة . ويعلل الزعم الذي ساد في عصره عن
حدوث تقدم أخلاقي في الحاضر بتوهم الناس وجود
تمائل بين سهولة حصول الناس على المال وتدفعه بين
أيديهم ، وبين التقدم الأخلاقي أو الحضارى .

• • •

وبعد أن انتهى بوركارت من تحديد مفهوم كل
من الدولة والدين والحضارة تحدث عن حالات تفاعل
هذه المؤثرات الثلاثة في التاريخ . وهذه الحالات هي :

١ - الحضارة في حالة خضوعها للدولة .

٢ - الحضارة في حالة خضوعها للدين .

٣ - الدولة عندما تخضع للدين .

٤ - الحضارة عندما تهيم على الدولة .

٥ - الدين في حالة خضوعه للدولة .

٦ - الدين الخاضع للحضارة .

ويعترف بوركارت بأن هذه القسمة مجرد وسيلة للإيضاح ولترتيب ملاحظاته التاريخية الوفيرة ، ولذا لا يصح تشبيه هذه المقولات بالمقولات المنطقية المحددة بدقة كافية ، كما هو الحال في العلم ، لأن التاريخ - كما يكرر - ليس علماً ، ولهذا ينبغي أن تتصف مقولاته بالمرونة ، ولا يصح وصفها بأنها جامعة مانعة .

ونبدأ بالحالة الأولى . وأفضل مثل لحالة الحضارة الخاضعة للدولة هو مصر القديمة ، والدولة في مصر القديمة كانت قد توطدت بعد آلاف السنين . وساعد الدين على توطيد أركانها بقوانينه المقدسة ، ومن ثم أصبح الفكر وكل المعارف في خدمة هذه السلطة العاتية . وأدى هذا إلى تبعية الفرد تبعية كاملة للدولة ، فلم يعد حراً في بحثه عن المعرفة أو في نقله معرفته إلى الآخرين . كما أن القدرة الإبداعية قد خضعت لقيود صارمة . وظهر تحكم الدولة في الحضارة في مصر قديماً في شتى الصور . إذ اعتبرت الدولة مسائل الفن والعلم من الأمور المقدسة وجعلت أسرارها ملكاً لطائفة معينة . والفن بطبيعة الحال كان في خدمة الملك بوجه خاص وأدى التحكم في حرية الفنانين إلى تجمد الطابع الفني في أسلوب يكاد يعتبر متكرراً بحيث يتعذر وقوع أى خطأ في معرفته . ويصح قول الشيء نفسه عن آشور وبابل وفارس . إذ نظر في هذه البلدان إلى أى تميز للفرد أو لإبتعاد عن الأصول الموضوعية على أنه شيء كرهه يتحتم النفور منه .

والإمبراطورية الرومانية كذلك قد جعلت نشاط الأفراد في وجوهه المختلفة تابعاً للدولة . لذا لم تظهر أثناء حكم الدولة الرومانية أية حضارة ، إذ تركزت براعة الرومان في فن الحكم وحده . وفي عهد بعض الأباطرة الرومانيين الصالحين ، تركت للأفراد أحياناً

حرية النشاط العقلي ، كما ترك الفن حراً بشرط عدم تعارضه مع سلطة الدولة وسطوتها .

وفي العصور الحديثة ، لدينا صورتان هامتان لتحكم الدولة في الحضارة إحداها كانت بشعة للغاية أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية ، والثانية كانت في عصر لويس الرابع عشر في فرنسا الذي جعل الحضارة تتسم بطابع خاص ، وحاول باتباع كافة السبل فرض قواعد لتوجيه الفكر الفرنسي وتقييده في أنماط ثابتة ما زالت تعرف باسم الكلاسيكية الجديدة . واستمر أثرها واضحاً حتى بعد الثورة الفرنسية .

والحالة الثانية هي حالة الحضارة الخاضعة للدين : والأديان محقة إلى أبعد حد عندما تعتبر نفسها أصل الحضارات . وليس هناك ما يحول أحياناً دون اعتبار كلمة دين مرادفة لكلمة حضارة ، وإن وجب مراعاة اختلاف أساسى بينهما . فالدين ينبع من حاجة ميتافيزيقية ، أما الحضارة فتنبع من ضرورات مادية وفكرية .

والدين أساساً يرى أن رسالته لن تتحقق على أفضل وجه إلا في حالة خضوع كل من الدولة والحضارة له . لهذا سعت الأديان - خاصة عندما كان لها نظم كهنوتية - إلى التحكم في الدولة وتوجيه الحضارة وفقاً لأغراضها . وأقوى سلاح لجأ إليه رجال الدين لتوطيد سلطتهم هو الإيحاء بأن لديهم وساطة خفية بالله سبحانه وتعالى ، وأنهم قادرون على إرشاد الناس في مسائل الحساب يوم القيامة والتكفير عن الخطايا . وبعد القرن الرابع ازدادت سلطة الكنيسة بحيث تحكمت تحكماً كاملاً في الحضارة ، واختفى كل فكر دنيوى . ومن حسن حظ الإنسانية أن خضوع الدولة للكنيسة قد حدث في بزنة وحدها ، إذ لم تتمزج السلطان (الدولة والدين) في سلطة واحدة في روما .

إنتهاك لحرمة القانون المقدسة ، ويستحق أقصى عذاب وعقوبة . وأهم مثل تاريخي لهذا النوع من الامتزاج بين السلطة الدينية وسلطة الدولة نصادفه عند اليهود الذين كانوا لا يتصورون وجود انفصال بين سلطة الدين وسلطة الدولة ، وإن كانت الثيوقراطية اليهودية قد تحولت مؤقتاً إلى حكومة استبدادية دنيوية على عهد الملك داوود والملك سليمان . وبوسعنا القول بوجه عام بأن شدة حرص اليهود على الخضوع لأحكام دينهم ، ولو ظاهرياً ، قد حالت أحياناً دون تأثيرهم بأى تقدم حدث في الحضارة .

وعلى نقيض هذه الحالة الثيوقراطية كانت الحالة عند اليونان والرومان . إذ كانت أديانهم خاضعة لكل من الدولة والحضارة ، فكانت آلهتهم آلهة دولة وآلهة حضارة ، أى لم تكن الدولة ثيوقراطية على الإطلاق ، ومن ثم اختفى نظام الكهنة عندهم . ومثل آخر مشابه لذلك هو الكنائس البروتستانتية في ألمانيا وسويسرا والسويد . فقد كانت كنائس هذه البلدان من البداية كنائس دولة .

والحالة الرابعة هي حالة الدولة الخاضعة للحضارة : والدولة في مراحلها الأولى تخضع للحضارة ، خصوصاً إن كانت هذه الحضارة ممتزجة بالدين - كما رأينا . وأول مثل نعرفه لهذه الحالة ظهر في المدن الفينيقية . إذ كشفت النظم المتبعة هناك من ملكية أو جمهورية أو أرستقراطية أو بلوقراطية عن غايات حضارية توجه الدولة . فلم تعرف هذه البلدان أى قوانين مقدسة أو نظم طائفية ، فقد كانت حضارتها وثيقة الصلة بمصالحها وشؤونها التجارية .

فإذا عدنا ثانية إلى المدن اليونانية سنرى كذلك أن نظام مدنها كان خاضعاً للحضارة . فقد سادت فيها حرية الفرد سواء في التجارة أو الصناعة أو الفلسفة . ولعل الديمقراطية التي عرفها كانت نتيجة لخضوع

والفنون على اختلاف أنواعها قامت في الفترات الحاسمة من التاريخ بدور هام في خدمة الدين . وصلة أى فن بالدين وثيقة الصلة بمدى نفع هذا الفن للدين . وكلما ازدادت هذه الصلة وثوقاً ، ازداد تحكم الدين ، وانجبه الفن إلى التجمد وعدم القدرة على الابتعاد عن الطريق المرسوم له ، كما هو الحال في مصر القديمة أو بزنطة . وكان الشعر هو أول الفنون تحرراً من سيطرة الدين . ويرجع هذا إلى أن رجال الدين قد اعتبروا الكتب المقدسة ذروة الشاعرية ومن ثم اعتقدوا بالألزامية لضرورة اللجوء إلى الشعر لتحقيق رسالتهم في الدعوى إلى الدين ، وساعد هذا على تحرر الشعر واتجاهه إلى المعاني الدنيوية .

أما الفنون التشكيلية فقد ظلت أمداً طويلاً خاضعة للدين ، كما أن الدين هو الذى حدد لفن العمارة أصوله وغايته . على أن خضوع الفن هذه الفترة الطويلة قد ساعد من جراء تكرار الأنماط التي حددتها الدين على ظهور براعة وإتقان عند الفنانين . كما يظهر في صور المادونا أو صور صلب المسيح . ولعل حرية الفنان وعدم تقيده بموضوع واحد أو فكرة واحدة في الفن الدنيوي قد حال دون قدرته على تحقيق إتقان مسائل .

والحالة الثالثة هي حالة الدولة الخاضعة للدين . ولم يتم إدراك اعتماد روابط المجتمع البشرى على الدين إلا متأخراً . وما من شك في أن الدين كان عنصراً قوياً في تقوية دعائم الدولة ، وعلى الأخص بعد المرات العنيفة التي تعرضت لها الدول . هذه الصلة بين الدولة والدين تبين كيف ساعد الكهنة في كثير من الأحيان على تعزيز مكانة الدولة بادعاء قدسية قوانينها وصدورها عن الله ، فأدى هذا إلى ازدياد نفوذ كل من الحكام والكهنة على حد سواء ، وأدى هذا بالطبع إلى قمع حرية الفرد . إذ نظر إلى كل عصيان للقانون على أنه

الدولة لمطالب الحضارة - أو الفكر كما يصح القول :-
وكان تفوق أثينا في الفكر على حساب قدرتها السياسية .
إذ كان لديها خبرات في شتى الموضوعات ، وإن
لم يكن لديها خبرة صحيحة في مسائل السياسة العملية
نما أدى في النهاية إلى تدهورها ، وإن كانت قد بقيت
بعد تدهورها السياسي كمرکز إشعاع روحي قديم للعالم
والعصور التالية آيات في الفلسفة والشعر والفن .

ومراكز الإشعاع الحضاري لا يمكن أن تزيف
أو تقلد . فإن خلق الجو الذي يساعد على ازدهار
الحضارة وانطلاق العبارة ليس أمراً سهلاً هيناً كما ظن
تيمورلنك مثلاً عندما نقل إلى سمرقند كل الفنانين
والصناع والعلماء الذين عثر عليهم في البلدان التي احتلها
ودمرها ، ولكنهم خيَّبوا ظنه ، فلم يخلقوا حضارة هناك
ولم يبدعوا فناً ، وكل ما فعلوه هو موتهم في سمرقند .

وبالمثل عندما تجمعت العقول المستنيرة في المدن
الحديثة بطريقة مصطنعة ، فإنها لم تستطع أن تعيد سيرة
أثينا أو فلورنسا ثانية ، لأن أصحاب المواهب
لا ينتقلون إلى مثل هذه المدن إلا بعد إشتهارهم . وقلائل
منهم هم الذين يبدعون شيئاً بعد بلوغ الشهرة وتدر من
قام منهم بابداع شيء له قيمته .

وعلى نقبض أثينا كانت روما ، إذ كانت سياستها
متفوقة على حضارتها . والأمر بالمثل في العصر الحديث
في ملكيات مثل فرنسا وأسبانيا . ففيها كانت الدولة
أقوى بكثير من الحضارة . وازدادت سلطة الدولة
في هذين البلدين رسوخاً عندما تحالفت مع سلطة الدين :
ولم تسيطر الحضارة على الدولة في صورة جدية إلا في
القرن الثامن عشر عندما تناسى النابليون أحداث
السياسة وبدأوا يهتمون بفولتير وروسو . ولعل ظهور
كتاب مثل العقد الاجتماعي لروسو قد فاق في أهميته
حرب السبع سنوات . وازدادت قوة الحضارة بفعل
موثر آخر هو الثورة الصناعية التي تمخضت عن زيادة

ضخمة في استخراج الحديد والفحم واستخدام الآلات
في الصناعة . وقد يضاف إلى ذلك الكشف الجغرافية
الحديثة واستعمار القارات الأخرى . فإن كل هذه
العوامل مجتمعة ، يضاف إليها الثورة الفرنسية وشيوع
الوعي السياسي والاقتصادي قد أدى إلى اعتبار الدولة
مجرد قوة بوليسية ، تحمي نشاط الأفراد . وإن كانت
الدولة قد أرادت زيادة نفوذها لمواجهة هذه الأحوال
الجديدة ولمواجهة إساءة الأفراد لحرياتهم بعد شعورهم
بالسلطة والنفوذ .

وهكذا شخص بوركرات الأزمة السياسية التي
اجتازتها أوروبا في القرن التاسع عشر على أنها صراع بين
قوة الدولة وقوة الحضارة .

والحالة الخامسة هي حالة الدين عندما يخضع
للدولة . وأول مثل يصح ذكره لبيان هذه الحالة هو
اليونان والرومان اللتين لم تعرفا إطلاقاً أي نظام كهنوتي ،
وكانت نظرتيهما للحياة دنيوية صرفة . وكانت لهما
طقوس بحق ، وإن لم تساعد على سيطرة الدين على
الدولة . . وآلهة اليونان والرومان كانت ذات طابع
إنساني . فكثيراً ما نشبت خلافات ومشاحنات بينها :
فهى آلهة دولة تظلم بمهمة حياتها . فأبولون مثلاً إله
الفن كان مسئولاً عن مسائل المستعمرات ! :

والحالة السادسة هي حالة الدين عندما يخضع
للحضارة . والدين قد نشأ في بعض الأحيان من حضارات
معينة ، كما أن جوهره يتعرض للتغير بتأثير حضارات
الشعوب والعصور الأخرى ، وبحق لا وجود لدين
لم يتأثر بحضارة شعبه وعصره . والفترات التي خضعت
فيها الحضارات خضوعاً كاملاً للدين محدودة للغاية :
ولعل أبرزها قد حدثت في مسيحية القرن الحادى عشر
وذهبت المحاولات الجديرة بالإشارة التي بذلها الآباء
البنديكتيون هباء من جراء تعصب البابا كلونييه . ولكن

سرعان ما عادت للحضارة سيطرتها في القرن الثاني عشر . وظهرت المصالح الدنيوية للفرسان وسكان المدن فتضاءلت سلطة الكنيسة وبدأ هذا بوجهة خاص في ظهور بعض المذاهب الفلسفية العقلية أو الداعية لوحدة الوجود في مدرسة بارييس على الأخص .

وهيمنت الكنيسة على الحضارة مرة أخرى من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر وساد لاهوت القرون الوسطى وتحول العلم إلى صورة مدرسية . وأخيراً في العصر الحديث اضطرت المسيحية إلى مسايرة الحضارة في صورة لم يسبق تحققها إطلاقاً . فقد اضطرت في دعوتها إلى الاعتراف بأن غايتها هي الإنسان وحده . وأصبحت الكتب المقدسة خاضعة للتقيد والتحليل مثل سائر الكتب . أما الأخلاق فقد اتجهت إلى تدعيم ذاتها دون اعتماد على الدين . وسادت النظريات القائلة بأن منبع الأخلاق هو الضمير الإنساني أو الخائف الكامن في أعماق الإنسان .

هزات التاريخ

والفصل الرابع قد يعد من أفضل فصول الكتاب وأمتعها . إذ ترك فيه بوركات أسلوب التصنيف الذي اتبعه في الفصلين السابقين ، كما أثبت أن معرفته بتاريخ السياسة ليست أقل قدرأ من معرفته بتاريخ الفن أو الحضارة كما زعم ناقدوه . ولقد رأيت ترجمة كلمة Krise الألمانية أو كلمة crisis الإنجليزية بكلمة هزة ، بدلا من كلمة أزمة ، لأن بوركات لم يقصد بكلمته الشدائد وحدها ، ولكنه قصد الأحداث الفاصلة وتقط التحول في التاريخ .

والحرب هي أول نوع من الهزات التاريخية ومن العوامل الضرورية لتحقيق التقدم . فن بين الرزايا التي ابتلى بها البشر شعورهم بأنهم لن يبلغوا وعياً كاملاً بأنفسهم إلا في حالة اصطدامهم بالآخرين وإشعار

الآخرين بوجودهم . ولهذا غالباً ما تنقض دولة على أخرى منتحلة أعذاراً قد لا تبدو دوماً مقبولة لتبرير اعتدائها . وغالباً ما يكون هذا العذر هو استحالة الوصول إلى اتفاق ، « فإذا لم نبادر (بالقيام بعمل جدى) سيبادر الآخرون » . والشعب لا يشعر بقوته بحق إلا في حالة الحرب أى في حالة صدامه مع شعوب أخرى . ولعل هذا يؤيد وصف هرقلطس للحرب في معرض الثناء عليها بأنها أصل كل الأشياء . ولن تدهش بعد ذلك عندما يشرح لاسولكس (وهو مؤرخ أشار إليه بوركات كثيراً) هذا القول بقوله إن الصراع علة كل نمو وإن التوافق ان يتحقق إلا بعد صراع بين القوى . . . فالصراع بدل على توفر قوة حيوية لدى الطرفين معاً . فالحرب في نظره شيء سام وهي تمثل قانوناً عالمياً لأنها كامنة في الطبيعة بأسرها فلا عجب إذن إذا عبد الهنود الإله شيفا إله الدمار . والمحارب يقدم على الحرب طرباً لأن الحروب تطهر الجو كأنها الزوابع الرعدية . فهى تقوى أعصاب المحاربين وتعيد إليهم فضائلهم البطولية التي كانت الأساس الذي نهضت على أكتافه الدول ، فتحل بذلك محل الجبن والراخى والنفاق .

ولا يقبل بوركات هذا الدفاع المتطرف عن الحرب على عواهنه . فهو يعترف بأن السلام الدائم يؤدى بالعقل إلى الخمول والتبلد ، كما أن الحرب عندما تخضع كل جوانب الحياة لفترة ما لهدف واحد ، أسمى أخلاقياً بلا شك من مظاهر أنانية الفرد . فهى تساعد على توجيه طاقات الناس لغاية سامية كما تساعد على إظهار بطولاتهم . إلا أن بوركات يستدرك ويقرر ضرورة اتصاف هذه الحرب بعدالتها واستقامة غايتها كالحرب الدفاعية التي خاضها الفيلينيون ضد الفرس ، أو كحرب البلاد الواطئة ضد أسبانيا . كما يبنى أن تكون هذه الحرب حرباً بحق . فإن المشاحنات

إلا أنهم لم يدركوا إدراكاً واضحاً كيف سيكون حال الكنيسة الجديدة المرتقة .

أما الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فكان من المتعذر إلى أبعد حد إيقاف اندلاعها ، إذ كانت الطبقات المتعلمة شديدة التحمس لتحقيق يوتوبيا ، كما أن العوام كانوا حاقدين متحفزين للانتقام ، وإصلاح الكنيسة أو طبقة النبلاء الفرنسية العريضة كان أمراً مستحيلاً حتى برغم أن كثيرين منهم قد رأوا المصير المحتوم الذي يتوقع أن تؤدي إليه هذه الحالة . ولو أفلح هؤلاء النبلاء في اتخاذ موقف سليم لمساعد ذلك على تخفيف وطأة الثورة :

والهزات التاريخية لا تعتمد في مراحلها الأولى على المحرومين والمعلمين ، بل تعتمد على أصحاب الأرواح الفعالة . وبفضل دورهم الريادي تتحقق البداية . فهم الذين يبهنون الناس إلى إمكان استغلال اللحظات الحاسمة . ويشيع الأمل بين الناس من جراء ذلك . وقد تظهر بعض نواح مثيرة للسخرية في هذه المرحلة من جراء إسراف الناس في التفاؤل وتوقع الخير العميم في المستقبل ، وتعذيب بعض الناس للترفيه عن الثوار ، وأغلب هؤلاء الضحايا أبرياء . ويختفى التشاؤم إلى حين ، بل قد تتضائل الجرائم لتأثر الأشرار أنفسهم بهذه اللحظة الحاسمة . ويستشهد بوركارث بما جرى في الحرب الصليبية الأولى .

ولا يلزم إطلاقاً أن يسبق اللحظات الحاسمة برامج واضحة محددة ، لأن الإثارة أكثر أهمية ، أو كما قال بوركارث : « أعداد الانفجار أهم بكثير من إعداد أى برامج » . وبوجه عام لا تظهر قيمة أى حركة حاسمة حقاً إلا عندما تختبر في مواجهة عناصر مضادة قوية . فالحركات الزائفة تنتهي على الفور بمجرد تعرضها للمعارضة مهما كان الصخب الذي تحدثه .

فإذا لم تستطع حركة التحول بلوغ لحظة حاسمة كان معنى هذا ضرورة البحث عن لحظة حاسمة أخرى

الصغيرة بين الدول قد تحمل محل الحرب ولكنها لا تساعد على إحداث هزة حقيقية . والأمر بالمثل في حالة الحروب التي ظهرت في القرن الثامن عشر ووصفت بأنها : « رياضة الملوك » . ومع هذا فلم يرض بوركارث عن الحروب التي حدثت في عصره والتي ظهرت في مجموعتها كأنها هزات كبيرة إلا أن كل حرب بمفردها قد ظهرت هزيلة في غايتها ومقصدها ، لأن قصرها قد جعلها تفتقر إلى خصائص الأحداث الفاصلة ، ولم يكن لها آثار ملحوظة على الحضارة ، كما أنها تكلفت أموالاً باهظة يشعر بها الناس مستقبلاً . ولا يلزم إطلاقاً أن نتوقع خيراً عموماً من آثار هذا الدمار ، وهل بوسعنا التنبؤ بظهور غابة مشجرة جديدة في أرض قاحلة .

ثم يفيض بوركارث بعد ذلك في الكلام عن أنواع الهزات التاريخية الأخرى ذاكراً أمثلة متعددة منها ، ثم يناقش مسألة تاريخية هامة وهي هل كان بالإمكان الحيلولة دون حدوث الهزات الكبيرة في التاريخ . وظهر الامبراطورية الرومانية وتوسعها - في رأيه - كان من الأحداث الحاسمة المحتممة ، كما أن التوسع الإسلامي كان محتملاً . إذ كان من الواجب انصاف الساسانيين والبيزنطيين بخصائص مختلفة عن خصائصهم لكي يوقفوا الغزو الإسلامي الذي وعد المستشهدين بالجنة كما وعد المنتصرين بالمتاع في الحياة الدنيا . أما حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر ، فقد كانت الحيلولة دون وقوعها أمراً ممكناً ، كما لم يكن من المستبعد تخفيف حدة الثورة الفرنسية .

ففي حركة الإصلاح الديني ، كان يكفي قيام الطبقة الحاكمة بإصلاح نظام القساوسة مع إنقاص طفيف لممتلكات الكنيسة . إذ بين الملك هنري الثامن والحركة المناهضة للإصلاح من بعده ما كان يستطيع القيام به في هذا الشأن . فحقاً ظهر تدمير عميق بين الناس

ونتيجة للغنائم التي وقعت في أيديهم ولشعورهم بالاطمئنان إلى علم المؤاخلة ، فتحدث أزمة جديدة وبدأ التفكير في قلب الأمور ، وهكذا دواليك .

ويتكلم بوركاتر عن أسباب ردود الفعل التي تتعرض لها الثورات ، فيذكر أنها تحدث لأسباب خمسة . أولها : الشعور بالإجهاد بعد الاندفاع في دوامة الأحداث المثيرة . وثانيها : أن جموع الشعب لا تشعر بالإثارة والحاسة إلا في البداية وتنصرف بعد ذلك عن الثورات وتصاب باللامبالاة أو قد تنشغل بحصر غنائمها وتدير أموراً وفقاً لذلك . وثالثاً : العنف بمجرد انطلاقه يؤدي إلى استيقاظ قوى خفية في النفوس ، تعيد الناس إلى حالة من الحمجية لا رابط ولا ضابط لها فينتهي الأمر إلى القضاء على مثالية الثورة في أول عهدها . رابعاً : اختفاء أقوى رجال أشعلوا الثورة بعد إعدامهم ، أما من يخلفون هؤلاء الأقوياء فهم غالباً من أوساط الناس . وخامس سبب هو أن الأحياء الباقين من ممثلي هذه الحركة يصادفون تحولاً داخلياً عميقاً . فبعضهم يرى الاكتفاء بالاستمتاع بالحياة . والبعض الآخر تركز آماله في النجاة من مصير الثائرين .

وفي النكسات التي تعقب الثورات التي أخفقت أهدافها كثيراً ما يستسلم الناس ويخضعون لأكثر الحكومات حماقة ويرضون بأنفسهم مقابل ويعتبرون أنفسهم سعداء إذا لم تؤد سوء الأحوال إلى حدوث تدخل أجنبي .

وأوضح تغير يحدث بعد أي انقلاب ناجح أو فاشل هو إعادة توزيع الثورة . ففي كل ثورة ، يظهر نفر من الأشداء أصحاب القلوب المتحجرة القادرين على العوم مع التيار قد عقد العزم من اليوم الأول للثورة على الاستفادة من أوضاعها ومشكلاتها . وقد ينكل ببعض المتمنين إلى هذا النوع . ولكن هذا النوع لن ينجح إطلاقاً . وسرعان ما يصبح هذا النوع

وقد تظن الجماعة الثائرة أن هذا الموقف لصالحها لأن معنى ذلك هو علم قدرة أصحاب النفوذ على القضاء عليهم . ولهذا تلجأ الجماعة الثائرة إلى الإكثار من التظاهر والاتصال بالناس ، لأنها بهذه الوسيلة تزيد من التهاب مشاعر الجماهير وتشعر جميع الأطراف بمدى قوتها وعدم تعرضها للوهن . وتكثر الخطب الحماسية . وأهم ساحة يقارى فيها الخطباء هي الجمعيات الوطنية .

وإذا نجح الانقلاب ، وقضى على الاستبداد القديم ومثليه ، تحدث أول ظاهرة تثير الذهول وهي الخلاص من الرواد الثائرين وإحلال آخرين محلهم . وقد يرد ذلك إلى ضرورة القضاء على القوى المتصارعة على النفوذ وتوحيد الجهود تحت قيادة واحدة . كما حدث في الحرب الأهلية في إنجلترا التي أشعلها الفرسان ثم تولي أمرها بعد ذلك البرلمانيون (Round heads) وحدهم دليلاً على أن غاية هذه الحرب ليست الدفاع عن الدستور ، بل التحرر . وقد يندفع رواد الثورة ويسرون وراء خيالاتهم وأوهامهم ويرون أنفسهم في النهاية مسئولين عن تفسير الأمور . وتتابع الأحداث في سرعة فائقة ، ويداس تحت الأقدام كل فاشل في الاضطلاع بالمهمة العسيرة الملقاة على عاتقه . وسرعان ما يظهر جيل آخر من القادة ، يختلف عن الرواد الأوائل من حيث نضجه وعلم حنقه على الأحوال التي أدت إلى الثورة . وتكثر المحاولات والأخطاء ، كما تكثر الضحايا ، وتنتهي الأمور إلى أوضاع لم تخطر على بال أي زعيم أو مفكر مثالي . ويظهر نفوذ جديد ، كما تظهر معسكرات متطاحنة جديدة ، وتختفى أغلب الآراء المثالية وتصبح طاعة السلطة الجديدة هي أهم ما يرمى إليه أصحاب النفوذ الجديد .

وبعد استقرار الأحوال ، يشعر المثاليون باليأس لاستحالة الإصلاح ، ويهولهم الجشع السائد ، ومحاولات استغلال النفوذ نتيجة لتوقف الرقابة على المسئولين ،

عظماء التاريخ

وشخصيات الماضي والحاضر التي تسهونا ونصفها بالعظمة هي الشخصيات التي تسيطر أفعالها على كياناتها ، وبغيرها لا نستطيع تخيل وجودنا . فالروس مثلاً قد يفضون بطرس الأكبر (هذا بالرغم من أن ما حققه من أجداد قد أصبح في عصر بوركرات مثار شك) إلا أنهم ما زالوا يقدرونه رجلاً عظيماً . فبدونه لا يستطيعون تصور كيف كانت ستصبح حياتهم . على أننا لا نصيب أحياناً في تحديد مفهوم العظمة . فقد نسبنا خطأ إلى رجال أساءوا لإساءة عظمى ، أى أننا قد نخلط بين القوة والعظمة ، وقد نبالغ كثيراً في تقدير شخصياتنا بحيث نعتقد أنها قادرة على قياس هذه الظاهرة في سهولة ويسر .

ولكن التاريخ قاذر على تحريرنا من هذا الاضطراب ومن الوقوع في مثل هذه الأخطاء ، لأن الشعوب المتحضرة قد أمكنها تحديد عظمائها ، وإدراك ما أسدوه لها من خير ، وتقدير أفعالهم تراثاً قيمياً جيداً جديراً بالخلود . ومع هذا فن واجبنا أن نحتاط قبل أى كلام عن العظمة ، لأنها ليست من المسائل الواضحة اليقينية . إذ قد ينبع الشعور بها من ناحية خفية في الإنسان لا يسهل الإفصاح عنها في أحكام منطقية معقولة تستند إلى أدلة وبيانات . فأى معيار لقياس العظمة إذن غير محقق وفيه تأرجح . ونحن قد نرجع العظمة أحياناً إلى أسباب ذهنية ، ونرجعها في أحيان أخرى إلى أسباب أخلاقية . وقد يكون إيماننا بالعظمة نتيجة لاقتناع أو اعتماداً على أدلة ، أو مجرد شعور . على أننا في آخر المطاف نسلم بأن العظيم إنسان بدونه سيدو العالم غير مكتمل . فبفضله وحده أمكن تحقيق أشياء معينة ، وبغيره ما كنا قادرين على تخيلها . وإذا وجد قول مأثور يقول : « بالآ وجود لإنسان لا يعوض » أمكننا أن نضيف إليه بأن العظماء هم القلائل الذين لا يمكن

صاحب نفوذ وسلطة حقيقية ، وسرعان ما يعزف كيف يوجه الأحداث لصالحه فيوقف الثورة في اندفاعها ويبعدها عن غاياتها الأساسية . ولقد حرصت هذه الطائفة في فرنسا بعد سنة ١٧٩٤ ، وسنة ١٧٩٥ على إحداث استقرار كما حرصت على إقامة حكومة مستبدة قادرة على المحافظة على سلطانها . والاستبداد الذي يعقب الانقلابات بهدف أساساً إلى استعادة هيبة الحاكم وطاعته . والناس يقبلونه عن طيب خاطر بسبب الفظائع التي صادفوها من جراء حكم الأشقياء والهابثين الذين عاثوا في الأرض فساداً . والديموقراطيات ذاتها قد رضت بالاستبداد بعد أن عانت من التخبط . ففى هيلاس ارتضوا تنصيب الرجل الذي حطم ارسقراطيتهم واعتبروه الشخص الأوحى القادر على تنفيذ إرادتهم ، ولما ظهر أن هذا لم يتحقق قال هيرباس الدماجوجي مخاطباً الطاغية أوتيديموس : « أوتيديموس . إنك شر لا بد منه لأننا لا نستطيع أن نحيا في ظلك أو نحيا بدونك » .

والطاغية قادر على تحقيق أفعال خيرة لا حد لها . والشئ الوحيد الذي يعجز عن تحقيقه هو توطيد دعائم حرية الفرد . ولو حاول أية طاغية إقامة حكم دستوري حق فإن هذا سيؤدي أولاً إلى تنحيته في أسرع وقت ، ولن نجىء الحرية في أعقابها ، بل سيجئ مستبد آخر قد تكون شخصيته أضعف من شخصية الأول وأسوأ منها . والناس قادرون على تناسي حريتهم مؤقتاً بفضل أية مميزات أخرى خصوصاً إذا تذكروا الشرور التي حدثت فيما مضى . وأهم ظاهرة تتحقق خلال أى حكم مستبد هي الرخاء العظيم الذي قد يزيل من أذهان الناس كل آثار سيئة ظهرت خلال أحداث الانقلاب الدامية .

وبوركرات برغم اعتزافه بشرور الهزات التاريخية إلا أنه يراها ضرورية لحياة الأمم . (وقد رأيت ترجمة الفقرة التي أنفى فيها على هذه الهزات كاملة في المختارات التي اخترتها من الكتاب في نهاية البحث) .

تعويضهم ، وأنهم يتميزون بقدراتهم الذهنية والأخلاقية الفذة . وهذه القدرات موجهة لغاية عامة ، لصالح شعب بأسره أو حضارة بأسرها ، أو الإنسانية ذاتها .

ويشيد بوركارت بالقرن التاسع عشر ، وبأنه كان أكثر العصور دراية بالعظماء الذين ظهوروا في شتى العهود . ومراجع هذا هو التبادل الفكري وسهولة الاتصال بين الأمم . فقد ساعدت هذه العوامل وغيرها على إزالة الغرابة التي نشعر بها نحو المختلفين عنا حضارة وثقافة ، كما ساعدت على زيادة قلوبنا اتساعاً وزيادة انصاف أحكامنا بالإنصاف . ولا بد من التنويه بفضل الدراسات التاريخية التي تقدمت في القرن التاسع عشر وقامت بمراجعة جميع وقائع الماضي وأدلتها ، كما قامت بتصحيح أكثر أحكامها عن عظماء الرجال والمشهورين في التاريخ ، مما أدى إلى استبعاد الزائفين منهم واستبقاء العظماء الحقيقيين وحدهم . وبفضل هذه الدراسات التاريخية أمكن الاطلاع على آيات الفن والشعر في الماضي . وهنا يلزم الإشادة بأفضال فنكلمان والنزعة الإنسانية التي سادت في القرن الثامن عشر .

والعظمة كانت نادرة على الدوام ، بل ربما سترداد بمرور الأيام نادرة . وأول أمثلة يذكرها بوركارت للعظمة كانت في مجال العلم والفن والشعر . فبغير عظماء هذه المجالات ما تحقق أى تقدم . ولا اختلاف في الرأي حول عظمة الفلاسفة والعلماء والفنانين لأن منجزاتهم لا تمس حياة الرجل العادى مساً مباشراً ، ومن ثم ندر اهتمام العوام بأمرهم أو حدوث خلاف في الرأي بينهم في تقدير عظمتهم .

وهنا يفصح بوركارت عن رغبته في علم الاعتراف بعظمة اخترعين أو المكتشفين برغم كثرة التماثيل التي شيدت لتقديرهم وتكريمهم ، وبرغم وفرة آثار كشفهم في حياة الأمم . والسبب الذي يذكره بوركارت ويظهر فيه جانباً من الغرابة هو أن هؤلاء

المخترعين والمكتشفين لم يعنوا بالعالم في شموله مثل الفنانين والشعراء الفلاسفة الذين عبروا عن المضمون الباطنى للعصر والعالم في أنشكال مثالية ، وحاولوا نقل هذه الأشكال إلى الأخلاف كثرات خالد . ولا يعترف بوركارت بعظمة أحد من المكتشفين خلاف كولبس لأنه كرس حياته في سبيل إثبات فرض من الفروض مما يضعه في صف واحد إلى جانب الفلاسفة . على أنه يمكن الاعتراض على ذلك بالقول بأن العالم كان يستطيع الاستغناء عن كولبس . فلن يستحيل الكشف عن أمريكا حتى لو مات كولبس في مهده ، وهو حكم لا يصح قوله عن اسكيلوس أو فيدياس أو إفلاطون . ولو مات رافايل في مهده لما ظهرت لوحته الشهيرة « التجلى » .

ولا بد من الإشادة بفضل العظماء الذين ظهوروا في مجالى الطبيعة والرياضيات . فقد تحرر الفكر بأسره عندما رفض كوبرنيك اعتبار الأرض مركز الكون ، واكتفى بجعل الأرض مجرد كوكب يدور حول الشمس . ويصح القول بأن مرتبة جاليليو وكبلر لا تختلف عن مرتبة الفلاسفة لأن نظرياتهم كانت الأساس الذى بنيت عليه نظرتنا إلى الكون والفكر .

أما عباقرة الفلاسفة فيمثلون العظمة في أصح صورها لأنهم نجحوا في تقريب الإنسانية من حل مشكلة الحياة وذلك بفضل أبحاثهم الكلية الشاملة التي نظرت إلى مشكلات الكون والكون والحياة والإنسان نظرة جامعة واحدة . وغالباً لا تدرك العلوم التجريبية الجزئية الروابط التي تربطها بأفكار كبار الفلاسفة .

أما ما ذكره بوركارت عن رسالة الفن وعظمة الشعراء والفنانين فقد كان جديراً بالترجمة ، لذا ترجمت أهم فقراته ، على أنني قد أضيف إلى هذه الفقرات مسألة هامة أشار إليها بوركارت عندما اعترف بالأهمية لانتصاف الشعراء أو الفنانين بالعظمة في

مظهرهم الشخصي لأن عملهم الفني يستلزم تركيزاً على مقصد واحد . فبغيره لا يمكن تصور أية عظمة . وشعورنا بهذه الناحية في العمل الفني هو الذى يأمرنا . فالفنانون الأصلاء عطاء بهذا المعنى وأولئك الذين لم يتصفوا بالعظمة وفقاً للتفسير الذى ذكرناه سيختفون في زوايا النسيان برغم أية مواهب فذة قد يتصفون بها . وكبار الفنانين قد بذلوا جهداً ومشقة في بداية دراساتهم ولم يتوقفوا عن التعلم قط ، ولا شك أن استمرار التعلم بعد بلوغ العظمة والتألق أمر أكثر مشقة ، إلا أنه يجب أن يتوفر حتى يتحقق الاتصاف بها . وعلينا ألا نتصور أن العظمة وسيلة لبلوغ السعادة . فعليتنا ألا ننسى تعاسة الفنانين والشعراء وكثرة تعرضهم للأخطار في حياتهم وأعمالهم .

وبعد أن أفاض بوركارت في الكلام عن العظمة في الفن ، وأظهر انحيازه الواضح للفنانين والشعراء بامتيازهم أصحاب ملكات خلاقة وأفضل معبرين عن روح الحضارات المختلفة انتقل إلى الكلام عن العظمة عند الرسل واعترف بوجودها لأنهم لم يكتشفوا الأديان اعتماداً على حل بعض المعادلات ، أو نتيجة للاستقراء وملاحظة تصرفات الناس ، بل اكتشفوا هذه الأديان لأن روح المجتمع كامنة في نفوسهم ولوجود شعور ميتافيزيقي جارف في أعماقهم قد امتزج بجوهر أخلاقي عميق .

وأخيراً نخص بوركارت بالعظمة بعض أفراد تركز فيهم التاريخ وعبروا أفضل تعبير عن روح الدولة والدين والحضارة . هؤلاء الرجال يمثلون الطفرات والثقلات المفاجئة من حضارة إلى حضارة أخرى . ويضرب لذلك مثلاً بجنكيز خان الذى نجح في نقل المغول من حالة البداوة إلى قوة ساحقة بتقى شرها . وقام بطرس الأكبر بشيء مماثل في روسيا لأنه حول روسيا من بلد متخلف إلى بلد ناهض على الطريقة

الأوربية . وأسمى مثل للعظمة قد ظهر عند أولئك الذين نجحوا في تحويل الشعوب من حالة بدائية إلى حالة حضارية . أما أولئك الذين استعملوا العنف بغير مبرر أو طائل ، فلا يصح نسبة العظمة إليهم .

وفي الانقلابات والثورات يظهر لفيث من الأفراد الذين يوصفون بالعظمة . وقد تناسب مواهب هؤلاء الأفراد المراحل الأولى من الثورات أو الانقلابات ، ولكن الثورة تمر بمراحل متعددة ، وقلائل هم الذين ينجحون في اجتياز جميع هذه المراحل . هؤلاء هم العطاء بحق ، لذا لا يصح وصف روبسبير أو ماريو في الثورة الفرنسية بالعظمة برغم ما لهم من أهمية تاريخية .

والعظيم بطبيعة الحال صاحب مواهب متعددة . وهذه المواهب تتكشف على أكل وجه ، وتلقائياً كما أنها تنمو وتتفاعل مع ثقة العظيم بنفسه وما تصادفه هذه الثقة من ازدهار ونمو . وهى تسير المهام الملقاة على عاتقه . فالعظيم يبدو متكاملًا في كل المواقف التى تواجهه ، بل تبدو شخصيته الجبارة أكبر من هذه المواقف . وإذا اعترضت سبيله أية عقبة عرف كيف يذلها . والأشياء التى تبدو في نظرنا جمة التعقيد تبدو بسيطة في نظره . فهو قادر على رؤيتها في وضوح مهما بدا فيها من غموض ظاهري ، كما أنه قادر على تركيز ذهنه على مسألة والانتقال منها إلى مسألة أخرى بغير شعور بالإرهاق ، أو باضطراب في تفكيره . وعندما يواجهه أى موقف فإنه يراه على حقيقته ويدرس السبل المتيسرة له ، ويحرص على عدم الإخضاع بالمظهرات وعلى عدم التأثر بأى صخب يحيط بالمشكلة . وهو يعرف مصدر قوته معرفة صحيحة ، كما يعرف وسائل تفسير الرأى العام والسيطرة على البرلمان والصحافة والهيئات كافة . فهو يعرف نواحي قوتها الخفية والوهمية بحيث يدهش زعماء هذه الهيئات عندما

يكشفون أن الرجل العظيم قد منحهم لتنفيذ مآربه بغير درايتهم . والتأمل البحث لا يتفق مع مثل هذه الشخصيات العظيمة التي تعتمد أولاً على إرادة عظيمة ، أى أنها قد خلقت لمواجهة المواقف العملية . ففيها يصر بجذب إليها كل عنصر من عناصر القوة ، وقدرة على تسخير الآخرين لغايتها .

أما أثنى ملكة يتمتع بها العطاء فهي عظمة الروح التي تتمثل في القدرة على التخلي عن المصالح الشخصية في سبيل تنفيذ فكرة مثالية ، وفي القدرة على إنكار الذات إذا اقتضت الضرورة ، لا بدافع الحرص ، ولكن اعتماداً على طهارة القلب .

إلى هنا نكون قد انتهينا من عرض الكتاب الذي يصح القول بأنه مدخل لكل دراسة لمؤلفات بوركارت ، لأنه يمثل منهجه التاريخي الذي لم يبتعد عنه في أى كتاب من كتبه . ولقد أشرنا في البداية إلى ما حدث من صراع بين تاريخ الحضارة الذي يمثل بوركارت وبين أنصار التاريخ السياسي . وهذا الصراع لم يعد له وجود الآن ، ويستطاع القول بأن أسلوب بوركارت في الاهتمام بمظاهر التاريخ كلها هو الذي انتصر في النهاية .

ولكن بوركارت تعرض للنقد من مدرسة تاريخية أحدث منه هي مدرسة كروتشه المتأثرة بالفلسفتين المثالية الألمانية والفلسفة المثالية الإيطالية . وتنكر هذه المدرسة ما ذكره بوركارت عن إمكانية رؤية التاريخ من نقطة أرشميدية خارجة ، لأن الحاجة إلى التاريخ لا تظهر إلا بعد الانغماس في أحداث العالم ونقااضه . فالجوء إذن إلى نقطة أرشميدية يدل على روح متعارضة مع التاريخ . ولعل هذه الروح اللاتاريخية هي التي سادت بوركارت إلى تناسي أن التاريخ يهتم بالأحداث الدينامية وحدها في تفاعلها وتشابكها وصراعها الدرامي ،

ولكن بوركارت لجأ بدلا من ذلك إلى كتابة تاريخ حضارات محددة ، فهذا التاريخ في نظره لا في صورة دراما ، بل كأنه صورة ثابتة منتهية فأدى هذا إلى تغير موضوع التاريخ لأنه لم يعد الروح التي تسعى إلى خلق أشكال جديدة ، بل أصبح يروى مأساة الإنسان التي حدثت في الماضي .

ويرى كروتشه أن اتجاه بوركارت إلى تحديد ثلاثة مظاهر للتاريخ وهي : الدولة والدين والحضارة فكرة لم تنبع من أية ضرورة تأملية روحية ، بل مجرد إطار نظم فيه ملاحظاته المبعثرة . على أن كروتشه لم يكن منصفاً عندما قرر حكماً ظالماً بأن أسلوب بوركارت في التاريخ قد تجلى فيه الهروب من العالم ، ومن العالم القبيح المحيط به ، وأنه قد مجد العصور الوسطى لهذا السبب ، لأن اتهامه بالهروب من العالم يمكن أن ينسب إلى أى مؤرخ يقع أى اتجاه في دراساته التاريخية ، يدرس الماضي ويركز اهتمامه عليه .

مختارات من الكتاب

في معرض الثناء عن الميزات التاريخية يمكن أن نقول أولاً إن الانفعال هو أصل كل الأشياء العظيمة ، وما أعنيه هو الإنفعال الحق الذي يتجه إلى ما هو جديد ، لا إلى مجرد الخلاص من كل ما هو بالعتيق . فهو يؤدي إلى استيقاظ قوى غير متوقعة في الأفراد ، بل هو يؤدي إلى تغير نظرة الناس إلى الآلهة ذاتها ، ومن كان بغير شخصية معروفة يستطيع جعل الآخرين يشعرون بوجوده ، إذا تحطمت الحواجز أو أصبحت وشيكة التحطم .

والثورات وما يصحبها من تعصب (مع مراعاة سن أولئك الذين يندفعون فيها) ينبغي اعتبارها علامات حققة للحبوة . والثورة ذاتها شيء مفيد للطبيعة فهي تشبه الحمى . والتعصب يدل على أنه ما زالت هناك أشياء يقدرها الناس أكثر من الحياة وأكثر من

ممتلكاتهم : على أن الناس ينبغي ألا يتصرفوا بالتمصب
فحسب في موقفهم من الآخرين ، كما ينبغي ألا تنسج
أفعالهم بالأنانية وحدها .

وكل نهضة روحية تحدث على شكل طفرة سواء
في الفرد أو في المجتمع . والميزات التاريخية تدل على
ظهور روابط جديدة نشأت نتيجة لما حدث من تغير .

والميزات التاريخية تظهر الأرض أولاً من أي
ضرب من النظم التي ابتعدت عنها الحياة منذ أمد بعيد ،
والتي ما كان بالإمكان الخلاص منها على أي نحو آخر
لأن استمرارها في البقاء قد جعلها تتمتع بامتياز خاص .
وإلى جانب هذا فإن الميزات التاريخية تساعد على الخلاص
من الكائنات الزائفة التي ما كان من الضروري ظهورها
إلى حيز الوجود ، وإن كانت مع هذا قد اكتسبت
بمرور الزمن مكانة راسخة في نسج الحياة . وبحق ينبغي
أن يواجه إليها اللوم إذا حدث تفضيل لأوساط الأشياء ،
وابتعاد عن كل شيء فيه سمو . والميزات التاريخية
تقضي على الخوف المتراكم بفعل القلق والاضطراب
وتفسح الطريق أمام الشخصيات القوية .

وثمة صلة خاصة بين الثورات والفن والأدب
خصوصاً عند عدم القضاء على ملكات الأفراد الروحية
أو قمعها بقصد والوقوف لها بالمرصاد ، كما حدث
عندما حرمت بعض الأديان ممارسة التصوير أو النحت
أو كتابة الملاحم .

.... وحالات القلق العام تؤدي إلى نهوض
القوى الروحية العظمى التي ظلت كامنة حتى ذلك
العهد ، إلى حد يدهش له مشيرو هذه الثورات .
أما أولئك الذين لا يقدرّون على غير الجمعية فلا حول
ولا قوة لهم على أية حال في أوقات الرعب .

ففي مثل هذه الأوقات يمكن ملاحظة غرام
المفكرين والشعراء أصحاب الحيوية بنحو الخطر ،
لأنهم أصحاب حيوية ، ولا تسهونهم إلا الأجواء

المنعشة . والتجارب التراجيدية العظيمة قد تساعد على
نضج الروح وعلى تزويدها بمعايير جديدة وعلى
الاهتداء إلى أحكام عن الحياة أكثر تحرراً وإستقلالا ؛
ولولا تدهور الامبراطورية الرومانية في الغرب ،
لما غدت لكتاب مدينة الله للقديس أغسطين مثل هذه
المكانة ، كما أن دانتى كتب كوميديته الإلهية وهو
في المنفى .

وليس ضرورياً للفنانين والشعراء وصف المضمون
الفعلى للعهود النائرة التي يعيشون خلالها ، أو أن
عمجدوها كما فعل دافيد أو موتى . ويكفى في هذا
الشأن شعورهم بتحقيق معنى جديد للحياة ، كما تكفى
معرفتهم ما يحبونه وما يبغضونه ؛ وما يتصف بالنفاهة
وما له قيمة جوهرية فيها .

أما من ناحية الفكر الفلسفى فلم تبلغ حرية حدأ
مماثلاً لما يحدث خلال الأحداث التاريخية الكبرى ،
كما قال رينان . فالفلسفة قد ازدهرت في أئتنا برغم كل
ما ظهر في الحياة في أئتنا من هوس وعدم اتزان . وهى
تلك الحياة التي ظلت قلقة على الدوام ، وصاحبها رعب
مستمر ، وبرغم الحروب والمحاكمات السياسية والدينية
والنفاق والأخطار التي كان الناس يتعرضون لها في
أسفارهم عندما كانوا يخشون الأسر والبيع كعبيد ؛
وفي أوقات الهدوء النسبي من ناحية أخرى ،
تستغرق العقول في جو مشبع بالمصالح الفردية والحمول
مما يسلبها عظمتها . وفي هذه الحالة يتلذع أصحاب
المواهب العادية إلى الصفوف الأولى ويخضعون أنفسهم
عندما يظنون أن الفن والأدب مجرد أشياء تأملية ،
وأنهم قادرون على إظهار الخلق دون تكبد مشقة ،
إذ ليست هناك عبقرية دنيئة ستنتلق ، وغالباً لا وجود
حتى للموهبة ذاتها .

وعلى أصحاب الأصالة أن ينتظروا مجئ أوقات
العواصف ، عندما تندثر قوانين النشر وحقوقها على

الفور . ففي مثل هذه العواصف يتغير جمهور القراء ويختفي أصحاب النفوذ الذين ساندوا أناساً على شاكلتهم .

• • •

فلنحاول هنا أن نبحث على وجه عام لماذا يوصف الشعراء والفنانون بأنهم عظماء .

فيسبب عدم رضى الروح الإنسانية عن المعرفة البحتة التي تتمخض عنها العلوم المتخصصة ، بل وبسبب عدم رضاها عن الاستبصار والتأمل المتصلين بعالم الفلسفة ، بعد إدراك لكثرة أشكائها وصورها ولطبيعتها الغامضة ، فإنها تدرك وجود قوى أخرى تستطيع أن تستجيب لدوافعها الخفية ، أى أنها تنتهى إلى أن هناك عوالم كبيرة محيطة بها تتكلم بلغة الصور غامضة الصور التي تحملها الروح الإنسانية في أعماقها . إنها عوالم الفن . وستنسب العظمة إلى ما يمثل هذه العوالم بغير تردد . إذ أنها مدينة لها بكل ما يطرأ من زيادة على ما في أعماقها من جوهر وقدرات . إذ أن هذه الفنون قادرة على الإحاطة بما يقارب كيان الإنسان بأسره عندما يسمو هذا الوجود إلى ما هو فوق الحياة العادية ، كما أنها قادرة على التعبير عن حالاته الروحية في صورة أسمى مما يستطيع هو نفسه ، أو على تزويده بصورة منسجمة للعالم بعد استبعاد رواسب الأشياء الحادثة الطارئة منه ، مع الاقتصار على تجميع كل ما اتسم بالسمو والجمال وكان له دلالة . في مثل هذه الحالة تصبح حتى المأساة ذات قيمة كسلوى للنفس .

فالفنون ملكة من ملكات الإنسان . وهي عبارة عن قدرة وخلق . والخيال ، الذى يمثل باعها الحيوى ومركزها قد نظر إليه دوماً على أنه شيء إلهي .

فإن القدرة على صياغة شكل واضح مبسوس لما هو في أعماقنا ، وعلى تمثيله بحيث نستطيع رؤيته كصورة خارجية لباطن الأشياء ، أو كشف عنها ، لشيء نادر

إلى أبعد حد . لأن إعادة خلق ما هو خارجي في شكل خارجي أمر في متناول الكثيرين . أما الأمر الآخر فإنه يسوق المشاهد أو المستمع إلى الاعتقاد بأن خالق هذا العمل قادر على عمل هذا الشيء دون غيره ، ومن ثم فلا غناء عنه .

وفضلاً عن ذلك ، فنذ قدیم الأزل ، ونحن نرى الفنانين والشعراء على صلة وثيقة بالدين والحضارة . فإن أعظم غايات الماضي ومشاعره قد أفصححت عن نفسها من خلالهم ، واختارهم لساناً لحالها .

فهم وحدهم قادرون على تفسير سر الجمال وتجسيم شكل خالد له . فكل ما يمر بنا في الحياة في سرعة ولا يظهر إلا نادراً ويتعذر تكراره ، يجمع هنا في عالم من الأشعار أو الصور ، في الألوان أو الأحجار أو الأنغام . ويتألف منه عالم أكثر سمواً على الأرض . ويبحث في العبارة والموسيقى نحن نطلع على نوع من الجمال لا وجود له في غير الفن . فبغير الفن ما كان بوسعنا أن نشعر بوجود هذا الجمال .

أما في عالم الشعراء والفنانين فإن العظماء بحث هم الذين يكشفون عن عظمتهم بفضل ما لهم من تأثير - حتى أثناء حياتهم - على فنههم ، فهنا كما هو الحال في أى مجال آخر يضطر الناس إلى الاعتراف أو إدراك أن الموهبة العظيمة شيء نادر للغاية . فالناس يشعرون أن هذا الفنان لا يمكن أن يعوض بأى حال ، وأن العالم سوف يكون ناقصاً ولا يمكن تخيله بغير وجوده .

• • •

في السعادة والنحس في التاريخ

... إن تركّز ذاتنا على مصالحنا ، وشدة تعلقنا بذاتنا المثيرة للسخرية إلى أبعد حد قد تدفعنا إلى الظن بأن العصور السعيدة هي التي تظهر فيها على نحو ما قرابة بطابعنا . وإلى جانب هذا ، فإنها قد دفعتنا إلى الاعتقاد بأن ما يستحق الثناء فيها تحقق فيما مضى ، وفيها حققه

الأفراد ، هو ما اعتمد عليه وجودنا الحالى وصالحنا النسبي .

وكان العالم ونار يخه قد وجد فقط من أجلنا ! .
إذ أن أى إنسان يتوهم أن كل العصور قد حققت غايتها فى شخصه ، كما يعجز عن رؤية نفسه مجرد موجة من الموجات العديدة العابرة . ولو أنه استطاع أن يفلح فى إنجاز كل شئ فى قدرته على وجه التقريب لأمكن تبرير اعتقاده . ولو أنه كان يبحث عن إحداث تغيير فإنه سيتمنى رؤيته وقد تحقق وربما ساعدت هذه الأمنية على تحقيق ما يبتغى .

على أن كل فرد - ونحن أيضاً - قد وجد لا من أجل ذاته فحسب ، بل نتيجة لكل ما ظهر فى الماضى ومن أجل المستقبل كله .

وتبدو مطالب الشعوب والعصور والأفراد بالسعادة والرفاهية وسط هذا الكل الهائل المريع شيئاً ثانوى الأهمية . فنظراً لوجود وحدة للحياة الإنسانية ، فإن ما يبدو فى تقلبات الأحداث فى الزمان والمكان من نهوض وتدهور وتوفيق وتعثّر هو مجرد وهم يلوح لإدراكنا الحش . فالحقيقة أن حياة الإنسانية خاضعة لضرورة أعلى .

فلذا علينا أن نحرر الناس تماماً من استخدام كلمة «سعادة» وأن نستبض منها كلمة أخرى ، وإن كنا كما سنبين فيما بعد لن نستطيع الاستغناء عن كلمة «تعاسة» . فإن التاريخ الطبيعى يطلنا على كفاح مرير من أجل الحياة ، وهذا الكفاح المرير نفسه قد طغى إلى ما هو أبعد من ذلك على حياة الأمم وتاريخها .



من آثار مصطفى عبد الرزاق

بسم

الدكتور عثمان أمين

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة

١ - تقديم

« من المشتغلين بتاريخ الثقافة الإسلامية من يريدون أن يخلصوا بعنايتهم الجانب المصرى من هذه الثقافة ، فيدرسوا سير العلماء والأدباء من المصريين الذين ساهموا في نشأة المعارف الإسلامية ، وساهموا في السير بها إلى الكمال . وهم بهذه الدراسة يجهدون لدرس خصائص الجانب المصرى من الثقافة الإسلامية . ويرى أهل هذا المذهب أن في ذلك عوناً على استيفاء البحث في الآداب والمعارف الإسلامية : فإن الثقافة الإسلامية ذات فروع وعناصر متفاوتة يجب تعرف ألوانها ومذاهبها للإحاطة بكل ما لهذه الثقافة من خصائص ومميزات . وفي هذا الاتجاه نوع من توزيع العمل بين المشتغلين بخدمة غرض مشترك ، وهو تلك الثقافة الإسلامية التي هي تراث مجيد للشرق الإسلامى ، بل هي في تاريخ الثقافات الإنسانية تراث مجيد .

ولمصر خاصة فائدة من هذا الاتجاه ، إذ هو سبيل إلى توثيق الصلة بين الماضى والحاضر ، وإلى مراعاة الاتساق بين حلقات التاريخ : وحق على المصلحين والمجددين في جماعة من الجماعات أن يتبينوا ما سجل

التاريخ من منازع هذه الجماعة في علومها وآدابها حتى يسيروا في تجديدهم وإصلاحهم على هدى .
غير أن المصريين متهمون بأنهم يبخسون فضل أهل الفضل منهم ، على حين يمتحون الغرباء بتقديرهم جزافاً . فواجب علينا أن نبرئ من هذه التهمة قومنا ، ومن وسائل ذلك أن نحكي ذكرى العطاء من أسلافنا ، وأن ننصف اليوم من قد يكون التاريخ لم يعطهم كل ما يستحقون من إنصاف .

بهذا التنبية إلى واجب المثقفين المصريين نحو العطاء من أسلافهم ، استهل أستاذنا مصطفى عبد الرزاق بحثه الطريف عن « الليث بن سعد » المصرى . ومن حق الأستاذ علينا ، نحن تلاميذه المترسمين مثاله وآثاره ، أن نؤدى بعض هذا الواجب نحوه ، لعلنا نحفظ اليوم بعض ما ضيعه قومنا ، ولعلنا ، إذ ندرس في هذه الصفحات سيرة من أكرم السير في تاريخنا المعاصر ، نهدي إلى الناشئين من أبنائنا مثالا جميلاً « لسيد من سادات أهل زمانه » علماً وفضلاً وسخاء ونبلاً ، وطراراً فريداً من رواد الثقافة العربية في مصر إلى منتصف هذا القرن ، وحامل لواء المدرسة الفلسفية الإسلامية بعد الإمام محمد عبده .

سنة ١٩٠٥ حزن عليه حزناً شديداً فاضت به رسائله ومرثيته ، وكان مما قال :

كان في هذه الحياة رجاء

قد دفناه يوم مات الإمام
وأراد أن يسر غور ثقافته الإسلامية ، لتواجه الثقافة الغربية محتدياً في ذلك حذر أستاذه الإمام محمد عبده ، فدرس اللغة الفرنسية ، وسافر إلى فرنسا ، في صيف سنة ١٩٠٩ والتحق في بادئ الأمر بالسربون ، حيث تابع الاستماع إلى المحاضرات المشهورة التي كان يلقيها حينذاك عالم الاجتماع الفرنسي « إميل دوركايم » في علم الاجتماع . ثم عين محاضراً للشرعة الإسلامية في كلية الحقوق بجامعة ليون ، تلبية لدعوة الأستاذ « لامبير » أستاذ القانون بتلك الجامعة ، وحضر في جامعة ليون دروس الأستاذ « جوبلو » في تاريخ الفلسفة ، ودروساً في تاريخ الأدب الفرنسي . وتولى تدريس اللغة العربية والمحاضرة في الأدب العربي بكلية الآداب بجامعة ليون خلفاً للأستاذ « جاستون فييت » الذي نذب للتدريس في الجامعة المصرية . واستطاع مصطفى عبد الرزاق ، إلى جانب عمله بهاتين الكليتين بجامعة ليون ، أن يعد رسالة للدكتوراه في الآداب عن « الإمام الشافعي أكبر مشرعي الإسلام » .

ومحدثنا الأستاذ علي عبد الرزاق - حفظه الله - عن رأيه في أثر إقامة أخيه مصطفى عبد الرزاق في فرنسا ، فيقول : « أعرف أن أثر هذه المرحلة في حياته كان كبيراً جداً ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن تطيب به نفسي يومذاك ، وأكبر من أن يستسيغه عقلي . وأذكر أنني نازعته غير قليل في بعض ما حسبته يومئذ تغيراً غير جميل ، وأخالي قسوت أحياناً في مجادلته . وكان هو في أكثر أحواله يحسم الجدل بيننا بابتسامة هادئة ونظرة حانية وكأنه يقول : « زويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت » . وكان في ذلك عليه رحمة الله - صادقاً وحكيماً » .

وغنى عن البيان أن مصطفى عبد الرزاق ، الذي أطلق تلاميذه عليه لقب « الفيلسوف الكامل » ، لم يدون مذهباً فلسفياً بالمعنى الضيق الذي يقصده الكتاب حين يتحدثون عن « مذاهب » الفلاسفة أو « أنساقهم » ، ولكننا مع ذلك نستشف من خلال مؤلفاته وأحاديثه ، بل من خلال حياتها كلها ، فلسفة أخلاقية إنسانية ، زاخرة بالمثل العالية الباقية ، مثل الحق والخير والجمال ، تلك التي تهدي الناس في كل زمان ومكان إلى إصلاح النفوس وارتقاء المجتمعات . ولقد عاش مصطفى عبد الرزاق هذه الحياة الفلسفية « الجوانية » بأجل معانيها وأكمل صورها ، نازعاً منازع الأستاذ الإمام ، ناهضاً برسائله الإصلاحية ، فكانت فلسفته امتداداً لفلسفة أستاذه وتأكيذاً لاهتمامها بالتربية الخلقية من حيث هي الدعامة القوية لهضة الأمة العربية .

٢ - سيرته وآثاره وفلسفته

١ - السيرة : ينتسب مصطفى عبد الرزاق إلى أسرة مصرية عريقة ، اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم ، ومشاركتهم مشاركة فعلية في خدمة القضية الوطنية . ولد سنة ١٨٨٥ في « أبو جرج » إحدى قرى مديرية المنيا . وكان أبوه الشيخ حسن عبد الرزاق باشا رجلاً واسع المعرفة ، وفي الوقت نفسه من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحياة السياسية المصرية . بدأ مصطفى عبد الرزاق دراسته في « أبو جرج » ، ثم واصل هذه الدراسة - كما كان مألوفاً حينئذ - في الجامع الأزهر .

وفي بداية سنة ١٩٠٣ بدأ الشيخ مصطفى يتابع دروس الإمام محمد عبده بالرواق العباسي في شرح « دلائل الإعجاز » للجرجاني ، وفي تفسير القرآن . وأعجب مصطفى بالأستاذ الإمام إعجاباً لامتناهياً ، وعبر عن هذا الإعجاب شعراً ونثراً . فلما مات الإمام

ومن باريس كان الشيخ يرسل مقالاته إلى « الجريدة » بعنوان « صفحات من سفر الحياة » ، ظهرت كلها من مايو إلى أغسطس سنة ١٩١٤ باسم « مذكرات الشيخ الفزاري » .

وعاد مصطفى عبد الرزاق إلى مصر سنة ١٩١٥ ، بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية ، وكان يعمل في الوقت نفسه بمعاونة محمد من المصيرين والأجانب ، على إنشاء جامعة الشعب التي كانت تلقى فيها - إبان الحرب العالمية الأولى - محاضرات عامة في الآداب والعلوم والفنون . وفي تلك الجامعة ألقى مصطفى عبد الرزاق سلسلة محاضرات عن محمد عبده ، نشرت في كتاب سنة ١٩٤٥ .

وحينما أنشئت « الجامعة المصرية » رسمياً سنة ١٩٢٥ دعت كلية الآداب بها لإلقاء محاضرات في الفلسفة الإسلامية . وكان من حسن حظنا أن استمعنا إلى هذه المحاضرات القيمة ، وأن نتلمذ على ذلك الأستاذ الملم ، وأن نقدر عمق تعاليمه وتقديرنا لنبل أخلاقه . واستطاع الشيخ مصطفى أن يلفت أنظار الطلاب في تلك الكلية لدراسة الفلسفة الإسلامية التي كانت قد أهملت زمناً طويلاً . وكان أخص ما يميز محاضراته في كلية الآداب تلك الروح العالية التي ألهمتها : روح الروية والتحرر والزهة العقلية ، وهي صفات قد اقرنت بالسمات البارزة التي امتازت بها شخصية أستاذنا الأخلاقية .

كان مصطفى عبد الرزاق أول أستاذ مصري للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب ، ففي محاضراته بها ، تلك المحاضرات التي نشرت بعنوان « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » رسم الخطوط الأساسية للفلسفة الإسلامية ، وكان وهو يلقي الضوء على جوانب المشكلات الكبرى ، يرد - بهدوء المؤلف - على الذين أنكروا على الفكر الإسلامي أصالته . ولقد أدرك

الأستاذ ببصيرته النافذة أنه وإن يكن المسلمون قد قبلوا في قصورهم للعالم عناصر مستمدة من الفكر اليوناني ، إلا أنهم مع ذلك كان لهم منهج خاص وثقافة مميزة ذات أصالة ، وأن الفكر الإسلامي الحقيقي لا يلتبس في فلسفة الفارابي وابن سينا بقدر ما يلتبس في أصول الفقه الإسلامي وعلم الكلام . وإلى جانب تقلده لكرسي الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة كان أستاذاً عضواً فرئيساً للجمعية الخيرية الإسلامية ، وعضواً في الجمع العلمي المصري ، وعضواً في مجمع اللغة العربية ، ورئيساً للجنة الأوقاف والمعاهد الدينية بمجلس النواب .

وفي سنة ١٩٣٨ اختير الشيخ وزيراً للأوقاف في وزارة محمد محمود باشا ، وتجدد شغله لهذا المنصب ست مرات آخرها في أكتوبر سنة ١٩٤٤ . ولا جرم كان دخوله الوزارة حدثاً تاريخياً ، لأن أحداً من الأزهرين قبله لم يشغل مثل هذا المنصب . ولكنه الشيخ ظل حريصاً على طابعه الأزهرى ، ولم يشأ أن يتخلى عن الجبة والقفطان ، ولم يكن يخلو من تأتق في ولاته لزيه التقليدى ، ويتضح ذلك من مقال طريف مملوء بالدعابة كتبه يناجى فيه العامة . وفي سنة ١٩٤٥ انتخبته الجمعية الفلسفية المصرية رئيساً فخرياً لها .

وكان تعيينه شيخاً للأزهر ، خلفاً للشيخ المراعى ، تنويعاً لحياته العلمية الحافلة . وفي هذا المنصب الدينى الرفيع ، وهو منصب شيخ الإسلام ، كان مصطفى عبد الرزاق مجدداً واسع أفق النظر ، عمل بمجد وحصافة ، طوال الفترة التي تقلد فيها هذا المنصب رغم قصرها . فبدأ بإدخال اللغات الأجنبية في الأزهر وشجع البعثات العلمية إلى الخارج ، فأرسل بعثات من الأزهرين إلى إنجلترا وفرنسا لدراسة اللغتين الإنجليزية والفرنسية ، بقصد تدريس هاتين اللغتين في الجامعة الأزهرية . وأرسل مبشرين مسلمين إلى أوغندا كما

أرسل بعثة من المدرسين إلى الأقطار الحجازية لدراسة العقيدة الإسلامية هناك .

وهكذا نهج مصطفى عبد الرزاق نهج أستاذه الشيخ محمد عبده في التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ، وكافح كفاحاً موصولاً لتجديد الجامعة الإسلامية العتيقة التي كانت تضم أكثر من ثلاثين ألف طالب وفدوا إليها من مختلف أقطار الأرض . ولكن تقلد مصطفى عبد الرزاق لمشيخة الأزهر لم يخل من عسر وإرهاق وصعاب . وليس من شك في أن أستاذنا ، وهو على ما نعلم من رقة ووداعة ونبل ، قد احتمل الكثير من مكاره الاضطراب إلى أن يحيا بين قوم هو بطبعه وجوانبه أبعد الناس عن دسائسهم وأهوائهم . ولعل وفاته حسرة وأسى في الخامس عشر من فبراير سنة ١٩٤٧ جاءت مثلاً صارخاً على طغيان البرانية في البيئة الأزهرية .

(ب) آثاره : كان مصطفى عبد الرزاق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته : فقد جمع بين القديم والحديث ، والإسلامي وغير الإسلامي ، والشرقي والغربي ، ثم تمثل كل أولئك في قلبه الكبير وعقله الراجح وخرج به إلى الناس في صورة لا عهد لهم بها من قبل : صورة هي من صنع مصطفى عبد الرزاق نفسه . وظل الرجل وفياً لروح أستاذه ، حريصاً على تطبيق مبادئه وتعاليمه : فلم تفته فرصة إلا انتهزها للكتابة في الصحف عن سيرة الإمام وآرائه ووجهته في الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه كما قلنا سبع محاضرات في جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية «رسالة التوحيد»^(١) ، بالاشتراك مع صديقه الفرنسي برنار ميشيل ، ونشرت الرسالة في باريس سنة ١٩٢٥ مصادرة بمقلمة مستفيضة عن حياة أستاذه ومذهبه

(١) أنظر تحليلنا لملحة الرسالة في «تراث الانسانية» أكتوبر

عام ١٩٦٤ .

ومؤلفاته . وعنى فيها خاصة بدراسة آرائه الدينية ، وتصوره للدين ، وتسامحه ، ورأيه في الصلة بين الدين والعقل ، وبين الدين والأخلاق ، والدين والمجتمع . وبسط القول في الدين الإسلامي في نظر محمد عبده ، وفي الخصائص العامة للإصلاح الذي نهض به . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرزاق بقلمه ولسانه وحياته العملية للخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التي دعا إليها محمد عبده والأفغانى .

أما كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» فهو عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الفلسفة في الجامعة المصرية ، ابتداء من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٩ وقد نشرها سنة ١٩٤٤ بصورتها كما كتبت وقت إلقائها ، من غير تنقيح ولا تعديل ، وفي صياغتها التعليمية . والكتاب كما جاء في تقديمه «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها . والباحثون من الغربيين كأئنا يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي ، وليكشفوا عن أثرها في توجيه الفكر الإسلامي . أما الباحثون المسلمون فكأئنا يزنون الفلسفة بميزان الدين . ويتلو هذا البيان شرح لمنهج في درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سداجته الأولى وتتبع مدارجه في ثنايا العصور وأسرار تطوره . وعلى بيان هذا المنهج تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالفؤذج والمثال . ثم لهذا التمهيد ضميمه في علم الكلام وتاريخه ، ليست مقطوعة الصلة به ، إذ هي لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد :

وبعد أن عرض الكتاب لمقالات الغربيين في الفلسفة الإسلامية ، ومبحث آراء «تيمان» و«رنان» و«جوتييه» وغيرهم ، قال : «أما بعد فإن الناظر فيما يبدل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية

وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم ، فلما نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاه كدر . وليس يؤتسنا من ذلك أن تهب في بعض البلاد نزعات كانت ركبت ربحها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى ، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية التي تحيا في ألمانيا لهذا العهد ؛ ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة في أمريكا الشمالية ، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندي التي دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة في بلاد الهند وفي بلاد أفريقية الجنوبية ، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التي لا يستند لها علم ولا حق . ويقوى رجاءنا أن نجد في أمريكا نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن .

هذه الكلمة المادئة البناء في تقدير جهود الغربيين برغم ما يشوبها أحياناً من نزوات العصبية تمثل خير تمثيل روح أستاذنا مصطفى عبد الرازق في كل ما يعرض له من مثارات الأهواء . وكلمة أخرى تنسم بالإنصاف والنزاهة في الحكم على آراء المخالفين ، قال في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية : « وليس بين العلماء نزاع في أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذي يجعل الباحثين في تاريخ التفكير الإسلامي والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون في دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك مهمهم ، ويتحرون على الخصوص لإظهار أثر

الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحاً قوياً . وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي ، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها . والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهي أحداث طارئة عليه ، صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فاقصمت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمنح جوهره محواً .

وفي كتابه عن « الإمام الشافعي »^(١) تحقيق علمي دقيق ، لا يخلو من روح نقد لطيفة ومن دعابة رقيقة . بحث سيرة الشافعي وبعد أن ذكر اختلاف الروايات عن أمه قال : « ولو أن أم الشافعي كانت بهذه المثابة من دقة التفريع وقوة الاستنباط لعرف التاريخ على الأقل اسمها ، وعرف أين وإفاها حياها ، وفي أي زمن » ! ويتحدث عن مذهب الشافعي في الفقه واتجاه المذاهب الفقهية قبله ، وجهده في جمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعدها علماً ممتازاً ، وجعل الفقه تطبيقاً لقواعد هذا العلم ، وبهذا يمتاز مذهب الشافعي عن مذهب أهل العراق وأهل الحجاز ، وأهل الرأي وأهل الحديث . ويقول : قبل الشافعي كان الناس يتكلمون في مسائل « أصول الفقه » ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة ، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعي علم « أصول الفقه » ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع . « إذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفات في العلوم الدينية الإسلامية على منهج

علمي ، بتصنيفه في أصول الفقه : وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض ، وشرح مراتبها في القوة والضعف » .

و « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » كتيب يشتمل على أربعة بحوث عن الكندي ، والفارابي ، والمتنبي ، وابن الهيثم ، وابن تيمية . وفيه يجرى على طريقته المشهورة في تحقيق الأخبار عن كل واحد ، وعن نشأته وبيئته وثقافته ، وأسلوبه . نراه يبسط القول في نسب الكندي وقبيلته ويتحدث عن شخصيته فيقول : « ويظهر أن نوع الحياة التي كان يحياها الكندي الفيلسوف بحكم ما فيها من عزلة وانقطاع عن مجامع الأدباء والعلماء ، واتصال بالترجمين والفلاسفة ، وهم غير مسلمين ولا عرب ، لم يكن من شأن ذلك أن يجعل الكندي خفيفاً على أرواح من يرون في الحياة غير ما يرى » . ويقول في آثاره وآرائه ومنزله العلمية : « فيما أسلفنا دليل على إحاطة الكندي بكل أنواع المعارف التي كانت لعهد على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده . . . أما شأنه في الفلسفة فهو أهم شؤونه ومظهر عبقريته ومناطق الخلود لاسمه في ثانيا التاريخ » ، وقد كان منحاه « في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها . والكندي هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين . وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندي ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نفساً كاملاً » .

أما الفارابي فقد حقق الأستاذ نسبة وموطنه ومولده ونشأته ونمط حياته وقصص نبوغه ومواهبه ومكانته الفلسفية ، ثم قال : « والفارابي من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً في المنطق . وأثره في هذا الباب هو الذي جملة يستحق التلقب بالمعلم الثاني ، إذ كان أرسطو هو المعلم الأول » وقال : « ولا ينتهي

فضل الفارابي عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية في الإسلام التي تكاملت من بعده ، بل له أيضاً أنظار مبتدعة ، وأبحاث في الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تنبأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً » ثم عرض لنظرية الفارابي في ترتيب العلوم وتقسيمها ، وقال : « ولعل ما نسميه اليوم : الموسوعة ، أو : دائرة المعارف ، أو : المعلمة ، لا يخرج في الجملة عن أن يكون من هذا الباب ، فليس بجانب الحق قول من يرى أن الفارابي هو أول من وضع دائرة معارف . ولنا نعرف من قبل الفارابي من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية في زمنه موطأة بمجمل يسهل تناولها على المتأدين » .

وفي كتاب « الدين والوحي والإسلام » ثلاث دراسات بسط فيها مختلف الآراء عن هذه الموضوعات الثلاثة : فعرض للعلاقة بين الدين والعلم ، وشرح مفهوم الدين عند الفرنجة وعند الإسلاميين ، وحدد معاني كلمة « الوحي » في اللغة وفي القرآن وفي السنة ، وذكر أهم النظريات في تفسير الوحي عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية الماسحين وعند الإسلاميين في العصور الحديثة . وختم هذه الدراسات ببحث عن الإسلام ، والنظريات المختلفة في العلاقة بين المعنى القوي والمعنى الشرعي لكلمة « إسلام » ووقف عند الرأي الراجح في هذا الموضوع .

ولكن الذي يستحق التنويه به في هذا الكتيب أن نظرت فيه هي نظرة الفيلسوف « الجواني » الذي يفرق بين روح الدين وبين شعائره الخارجية ، والذي يجعل الاعتبار الأول للنيات والمقاصد من وراء الأعراض والمظاهر ، وهو يقول : « هذا والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار في دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة ، وإنما هي معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي هي مصدرها » .

(ج) فلسفته : كان أستاذنا - رحمه الله - يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ؛ وهذا الشيء هو ما يطلق عليه اسم الأخلاق . وقد كان الفلاسفة الرواقيون يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى الفنون : لأن موضوعه هو الجلال بمعناه الصحيح ، أى جمال الروح . وكان الأستاذ يرى أن الأخلاق ينبغي أن تكون فناً للحياة : أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبيزاء الله والناس ، ومعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطة مرسومة ، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيماً . وآية الحكمة هى ما يلزم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار . ولكن هذا الثبات - فيما يرى الأستاذ - يجب أن يكون فى فعل الخير ، وليس الخير هو ما يطلبه الجمهور عادة من اللذات أو المال أو الصيت ، إنما الخير ، الذى هو عنده جمال الروح ، هو الحب والسماحة والجود .

وكثيراً ما كان الأستاذ يحدثنا فيقول : إن هنالك فلسفة جميلة بزغت منذ فجر الفكر الإنسانى ، وثبتت على أحداث التاريخ ، وهى فلسفة كرام النفوس ، أولئك الذين عاشوا للعالم كله لأنفسهم ، وظلوا على وفاق مع قانون المحبة والسخاء . وكان أول من مارسها أنبياء الشرق ، ثم أذاع تعاليمها كبار المفكرين والحكماء ، من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو ، ومن أرسطو إلى الرواقيين وأفلوطين ، ومن أفلوطين إلى الفارابى وديكارت ، ومن ديكارت إلى كانط وغاندى . وكان أولئك جميعاً كانوا سلالة عظيمة واحدة أنجبت أقطاب الفلسفة الروحية على مدى العصور ، وجميعهم قد استطاعوا أن يستشفوا جوهر الدين ، وأوغل بعضهم فيه ، فأداهم نظرهم إلى فلسفة عاشوا عليها . وهذه الفلسفة تتلخص كلها فى حالة نفسية يصح أن نطلق عليها الاسم الجميل الذى اختاره ديكارت ، اسم

« الأريحية » : وتلك حال النفوس التى تعطى ولا تأخذ وتسمى إلى إسعاد الغير مهما كابدت من عناء .

لقد علمنا ديكارت أن النفوس لا تكون كباراً بغير العواطف الكبار : وجعل الفيلسوف لعاطفة الصداقة فى المجتمع الإنسانى أسماً مكان : وأوصت الأديان من قبل بأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحب لنفسه . ولكن مصطفى عبد الرازق يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيطالب الإنسان بأن يحب لغيره أكثر مما يحب لنفسه . والواقع أن هذا طابع الحب الحقيقى : فليس الحب هوى جامحاً يريد التغلب والامتلاك . ولكنه فضيلة تبتنى أن تعطى دائماً ، وأن تعطى من غير حساب .

والحب إذا فهمناه على هذا الوجه وجدناه أمراً فى مقدورنا ، لأنه مفطور فينا ، مغروس فى جبلتنا ، فلا نحتاج إلى إيجاداه إنما نحتاج إلى إزالة العوائق التى تقام فى سبيله ، ومصدرها الأنانية وغلبة الأهواء . ولأن فالحب هو أصل كياننا ، وصميم وجودنا ، ولا حياة لنا بدونه .

وكان أستاذنا يقول أيضاً إننا جزء من كل ، وإن واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ؛ والكل الذى ننتمى إليه هو الإنسانية ؛ فكان الأستاذ يود أن يتجه نظام التربية إلى تقوية هذا الشعور . شعور المحبة والتعاطف والتعاون بين أفراد الإنسانية . وكان يرى أن علاج أمراضنا الاجتماعية يقوم على إصلاح أخلاق يبيت بين الطبقات انسجاماً ، ويوجه النفوس إلى الخير المركز فيها ، وإلى تقوية أواصر الرحمة ، وتركيزه عواطف الأريحية ، وتخليص القلوب من أدران الحقد ومن رق الأنانية . وكان يقول : يجب أن يقوم بناء المجتمع على السماحة والسلام ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متأزرة ، أصلها واحد ومصيرها واحد .

الأستاذ الإمام : والتي تبيينها تلاميذه والمتصلون به في مراحل حياته ، تساهم في تكوين صورة لرجل أفعم قلبه رحمة ونوراً .

٢ - تلخيص « من آثار مصطفى عبد الرزاق »^(١)

(أ) الكتاب ز في دراسة مستفيضة عنوانها « شخصية رائدة : الشيخ مصطفى عبد الرزاق » كتبها باللغة الفرنسية صديقنا الفاضل الأب قنواني ، ونشرها في القاهرة سنة ١٩٦٠ في « مجلة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية » ، قال حفظه الله : « إن من لم يقدر لم أن يعرفوا من الشيخ مصطفى عبد الرزاق إلا مؤلفاته الفلسفية المنشورة ، لا ينظر لم أبداً على بال أن هذا الرجل الذي يتناول في بحوثه أشد الموضوعات جفافاً ويعالجها معالجة علمية دقيقة جداً ، في أسلوب مقتصد رصين خال من الزخرفة والمحسات ، هو نفسه ذلك الذي رزقه الله قدرة الكاتب الأملحى ، المبدع في الوصف الأخاذ لمشاهد الحياة في الأزهر وللوقائع اليومية المتنوعة التي تقع في القاهرة أو في باريس ، والقادر على التحليل اللطيف لمشاعر قلب نابض مفتوح لتباشر الحب ، والتعبير القوى عن آمال شعب يكافح من أجل حريته ، ومطامح شباب يطلب المثل الأعلى ، والتسجيل الصادق لعادات شعبية في طريقها إلى الزوال ، والدفاع الحازم عن المرأة وحقوقها . . ومع ذلك فما هنا مفتاح تلك الشخصية الجذابة ، شخصية شيخ الأزهر السابق ، ولعل الكتاب الذي نحن بصدده يكشف عنها للكثيرين من القراء » . ذلك قول حق ، فما من أثر من آثار مصطفى عبد الرزاق يمثل شخصية أستاذنا كما عرفناها مثل هذا الكتاب : كل مقال فيه ، بل كل سطر وكل كلمة ، بمثابة استكشاف لعقله وقلبه وإرادته ، في

فذهب الأستاذ في الحياة الفاضلة مذهب لا يرى إلى التشدد والتضييق والحرمان ، بل يدعو إلى السباحة والأريحية والإيثار . وتلك أخلاق الإسلام ، وفيها أقوى تعبير عن روح البطولة التي تقوم على مجاهدة النفس وضونها من الانحدار في تيار الشر والأنانية . ومصدر هذه الأخلاق مصدر « جواني » ، هو الرحي الأول ، وحي القلب ، وذلك هو منبع النور الذي يضيئ للنفس الكبار على الخصوص ، ويضيئ لكل إنسان ينجي إلى هذه الدنيا . فكان الأستاذ يرى أن المهمة الكبرى للفلسفة هي إزالة كل ما يحاول أن يطفئ هذا النور أو يحجب ضيائه وسنائه .

وإذن فرسالة أستاذنا في جوهرها رسالة لإصلاح أخلاقي ، ترعى الفن الذي هو أرفع الفنون ، الفن الذي يصور الروح . ولقد لخصها هو نفسه في كلمة أستاذه محمد عبده : إن الحب في عالم الإنسان كالجذبة العامة في العالم الكبير ، فهو الذي يمسك المجتمع ويصونه من البوار . فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها « هبطت إلينا من المحل الأرفع » كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهي ، فهي لا تقنع بما دونة مثوى ومآباً . إنها قبس من نور الله ، فألى الله مرجعها في دار الخلود .

إن نعمة هذه الفلسفة نعمة عميقة هادئة رقيقة ، إنها نعمة علوية قد تخطت حدود المكان والزمان ، واتسقت مع النعمة الكونية الكبرى التي هي نعمة سماء وصفاء ، وهل هناك أنقى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هنالك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعي للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

ولا جرم كانت شخصية مصطفى عبد الرزاق جديرة بفلسفته : فتواضعه وساحته ونزاهته وإنسانيته ؛ وغيرها من السمائل العقلية والأخلاقية التي توسمها فيه

(١) الناشر : دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧ .

هدوئه السمح الرزين ، وفي تجرده عن الهوى ونفاذه إلى الحكم السديد .

هذا السفر الضخم من آثار مصطفى عبد الرزاق ، نشره أخوه الأصولي الكبير الأستاذ على عبد الرزاق - حفظه الله - وقدم له بكلمة عاطفية جميلة أملاها الأستاذ الدكتور طه حسين عنوانها : « مصطفى عبد الرزاق كما عرفته » رسم فيها عميد الأدب العربي صورة مشرقة لمصطفى عبد الرزاق أيام شبابه وكهولته ، في وقاره ورقته ، وتواضعه ، وأناته ، ورفقه ، وهدوء نفسه ، وحبه للعلم وإكرامه لأهله ، ووفائه لأصدقائه ، وبره بذوى الحاجة . وصدر الكتاب بنبعة مستفيضة تقع في نيف وسبعين صفحة ، عن تاريخ حياة مصطفى عبد الرزاق كتبها الأستاذ على عبد الرزاق نفسه ، فبسط القول في « بيت عبد الرزاق » ومولد مصطفى ، ودراسته في « الكتاب » ، وفي الأزهر ، واتصاله بالشيخ محمد عبده ، وعلاقته بالحركة الأزهرية ثم سفره للدراسة في فرنسا ، وعودته إلى مصر ، واشتراكه في تحرير مجلة « السفور » ، وتدريسه في الجامعة الشعبية ، وانتقاله إلى « الجامعة المصرية » ، وتعيينه وزيراً للأوقاف ، ثم شيخاً للأزهر .

أما الكتاب نفسه فيبدأ بباب عنوانه « صفحات من سفر الحياة » ، وهو مجموعة مقالات كتبها مصطفى عبد الرزاق ، ونشرها في « الجريدة » بتوقيع « حسان عامر الفزاري » ، وألقى الكاتب فيها بعضاً من ظلال شخصيته وروحه . وإذا كان « الأسلوب البياني هو روح المرء كما يقولون » ، فالنفوس الغليظة أساليبها غليظة ، والنفوس اللطيفة أساليبها لطيفة » ، فلا شك أن قارئ مقالات أستاذنا في أسلوبها الأدبي الجميل الصافي ، يتبين فيها روحاً شفافاً وحساسية رقيقة وذوقاً مرفهاً ، ويتنسم منها نفحات من الحب والسلام والجمال . وإذا كانت نفس مصطفى عبد الرزاق نفساً « لطيفة » فهي فوق ذلك نفس نائرة على كل تبدل في الحس أو

فساد في الذوق أو انحطاط في العاطفة ؛ وإن شئت فقل إن ثورة مصطفى عبد الرزاق ثورة ودية متعاطفة عميقة هادئة ، غير مججلة ولا صاخبة .

(ب) ثورة « جوانية » : هذه الثورة « الجوانية » في جوانبها الاجتماعية والدينية والعقلية والوطنية هي التي ستقدم منها نماذج تفصح عن طريقة للكاتب فريدة وأسلوب بياني رائع . استهل الكاتب مذكرات الشيخ الفزاري بمقال عن محاضرة للشيخ المفتي (الأستاذ الإمام) محض فيها تلاميذه على تدوين اليوميات فيقول : « إن أحدكم يستطيع أن يجعل لكل يوم صحيفة يقيد فيها ما عبر به من الخواطر والملاحظات ، وما يسترعى نظره من الحوادث أو يقص فيها ما عمله في يومه . ولهذا الطريقة فوائد جمّة ، لأنها فوق تفهّمها في تمرين الإنشاء تحمل الإنسان على مراقبة نفسه وتصفية حسنها في منتهى كل يوم » .

ثم تمضي مذكرات الفزاري فيأخذ بالنقد اللاذع الهادئ موجهاً إلى ما في المجتمع المصري من عيوب انتشرت بين الناس وتشبّثت بأوهامهم ، وجعلت لها من الدين سبباً والدين منه برئ . من ذلك بدعة إقامة « حلقات الذكر » وما يستتبعها من هزات عنيفة من الرأس وصرخات عالية من الحلق : يقول الكاتب الناقد : « أعوذ بالله أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة وذلك المدير الذي تفيض به الحناجر . ولوددت أن أولئك المساكين إذ لم يستفيدوا من هذا العيب لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم ، فنظّموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم العاملة ، حتى نصير نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة ، وحتى يمكن أن نلتبس له من الوجهة الدينية شياً بالرمي والوثب على الخيل ، وقد ندب إليهما الشارع - صلعم - وكثير من صحبه من بعده . كلا إنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوّه جمال الحلقة الإنسانية ونظامها ، وتشوش التناسب في النمو بين أعضاء البدن . وإنك لتعرف

المدمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف ، إذ تغلظ رقابهم ، وتندلق بطونهم ، وتربو أسافل ظهورهم » (٨٦) .

(ج) زواج وطلاق : وفي قسم آخر من المذكرات يعرض الكاتب للمساوئ المتفشية عند كثير من الرجال ، في كثرة الزواج ، وفي إيقاع الطلاق لأتفه الأسباب ، وكأن النساء ألعوبة في أيديهم يبدلون كما يشاءوا ، فيصف على لسان الشيخ الفزاري شخصية حقيقية هي شخصية أستاذ من أساتذة الأزهر ، وكان رجلاً « مزواجاً مطلقاً » ، أراد أن يطلق امرأته التي قضى معها باعترافه « ثلاثة أشهر في غاية الانبساط » . فلما سأله عن السبب قال : « إنها لم تحمل في هذه المدة . وما أريد بالزواج إلا تحقيق ما دعا إليه النبي - صلعم - من قوله : تناكحوا تناسلوا ، فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة » وهنا نرى الكاتب يعلق في الهامش تعليقة كلها سخرية لاذعة فيقول : « وما أظن ابن عبد الله - عليه السلام - يريد أن يباهي الأمم بما يقذفه صلب سيدنا الشيخ » ! (٨٨) .

وتعرض المذكرات لموضوع تعدد الزوجات مبينة مضاره من اقتلاع أساس الحب ، وبذر بذور الكراهية فتقول على لسان الشيخ حسان ، واصفاً ما جرى له عندما حاول أن يحدد بعض المعاني الدينية في خطبة منبرية : « ثم جعلت أحدث الناس في أمر الزواج لأبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك ، وإذا ذهب الحب فعلى السعادة الغفاء في هذا العالم كله . ولم أكد أنطق بهذه الكلمات حتى وقف المأذون والفقهاء وعى الحاج على الديب وصاحوا : هذا هو علم آخر الزمان . لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الديني الكلام على النسوان والحب وماذا جرى من خطب الشيخ البوالاتي والشيخ السقا التي تذكرنا بالموت ونحجب إلينا الفقر ؟ - أخذ أصحابي يدافعون عني ، وقامت معركة بين الطرفين تقاذفوا فيها

أحاديثهم وتقاذفوا معها جفاء القول . فهبطت من فوق المنبر لأصلح بين خصمي وأنصاري ، معتذراً لأولئك شاكرًا ل هؤلاء . ولما هدأت ثائرتهم ، وأخذوا مجالسهم مرددين الصباح المسنون : إني صائم ! إني صائم ! عدت إلى موقعي وصرفت الحديث عن هذا الحب الذي يهيج العداوة والشحناء . ويعود الكاتب إلى موضوع الطلاق في مقالات « السفور » فينبغي على المسلمين سهولة تفسيه ، فيقول : « لاحظت أن الناس في الريف إذا شاءوا أن يجعلوا لحديثهم صبغة علمية لم يجدوا بين أيديهم إلا مسائل الطلاق يتذاكرونها ويتناقشون فيها ويعدون التفقه فيها من أشرف أبواب العلم . وكثيراً ما يسألون عن صور غريبة مشكلة تحير الألباب . هذا التفنن في العبث بالعصم جاء لقومنا من سهولة الطلاق إلى حد مفرط . حل عقدة النكاح حين عندنا هواناً يصبره رهناً بلفظة تقال في مزاح أو غضب من غير قصد ، وتجعله نوعاً من التمرين العقلي يتلهى الفقراء بتنويع وجوهه وتشعيب صورته . وكأن هذا كان مغرباً على اللعب به في سمرهم وفي حياتهم » (٢٦٢) .

(د) أفندية وشيوخ : ويلاحظ الكاتب الجفوة الموجودة بين العنصرين المكونين للطبقة العلمية في مصر ، يعني طلاب المعاهد الدينية وطلاب المدارس النظامية « إذ ينظر كل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لا تغضى عن عيب ولا ترى حسناً » . وهو يستشف برحابة فكره وسعة أفقه ، ما ينجم عن ذلك من إشاعة الفارقة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهم أحوج ما يكونون إلى الوحدة واجتماع الكلمة ، في مواجهة الأجنبي الغاصب ، ويقول : إن في انقسام المتعلمين في مصر إلى أفندية وشيوخ « داء عضالاً يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها » . ويقول : « ولو أمكن اعتبار الأزهرين رجال كنيسة إسلامية ، فوقف دورهم في الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ، وأمكن اعتبار المدرسين علماء الدنيا ، حتى لا يدخلوا في الشؤون

فذكرت : ولما خرجت قلت في نفسي : لئن كان يرضى الله هذا الصيام الشغوب اللغوب ، فلن يغضبه هذا الفطر السلمي ، وتناولت سيجارتي « (١٠٣) » ، ويعاود الفيلسوف الكتابة عن الصيام في مقالات « السياسة » التي كان يكتبها بعنوان « مذكرات مقيم » ، فيعطينا صورة عما لشهر رمضان من أثر في حياة الناس ، فيقول : « الناس هذا الشهر أقسام ثلاثة : فمنهم صائمون ، ومنهم مفطرون ، ومنهم من يظهر بمظهر الصيام وهو لا يصوم . أما المفطرون فنقسم رائحة الدخان من أفواههم وأيديهم وتلمح في شفاههم لمعة لم يذهبها نضوب الريق . أما الآخرون فيقطبون جباهاً ليس في أساريرها تقطيب ، ويكثرون من حديث التعب والهزال وكل مظهر من مظاهر أجسامهم الراهية يشهد عليهم : والسابقون السابقون نجد في أعينهم احمراراً ، وفي نظراتهم ازوراراً ، وفي مناخرهم اتساعاً ، وفي أرنبة أنوفهم ارتفاعاً ، وفي أفواههم تقبضاً وجفافاً ، وفي سميتهم طياً والتفافاً . في مسامعهم طنين ، فإذا حدثتهم مالت إليك وهم لا يعون . في جسومهم وهن يجعل مشيهم ديبياً ، وفي أعصابهم توتر يدع غضبهم قريباً » (٤٧٣) .

(و) يا رحمتاه للمجاورين ! : ويعبر صاحب المذكرات عما أحسه من سامة للطريقة التقليدية في الدروس الأزهرية فيقول على لسان الشيخ حسان : « أصبحت لا أجد لما أحضره من دروس الأزهر طعماً ولا أشعر بفائدة في تكوين ملكة ولا تهذيب ذوق لهذه الأبحاث المحبذة التي أفنى فيها حياتي جهاداً . أنا أستيقظ من نومي قبل أن تشرق الشمس ، فما أزال أنتقل من حلقة أستاذ إلى مشاركة رفيق في مطالعة على انفراد بالدروس حتى آوى إلى مخدعي قبيل منتصف الليل فاتر القوة منتبه عصب الدماغ محتاجاً إلى النوم ، غير واجد إليه سبيلاً . وليس لي من سلوة في ثنايا هذا العناء المتتابع ، لا من لذة العمل في نفسه ولا من ثمرته . ثم إن

الدليّة بيد ولا يرجل ؛ لو أمكن هذا لمان الخطب ولما كان لتنافر هؤلاء إلا أثر طبيعي في نخال الأمة ؛ لكن أبناء المدارس يأبون إلا أن يحملوا مع راية العلم الدنيوي لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة . . أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بأن يكونوا حملة القرآن ورواة السنن ، بل يريدون أن يكونوا هم العلماء من غير قيد ولا حد . وكذلك تصدم حركتنا الفكرية الناشئة بهذا التشويش الغريب » (٩١) .

(هـ) إني صائم ! إني صائم ! : وفي المذكرات وغيرها من فصول الكتاب إفاضة في الحديث عن الأخلاق المتفشية بين المسلمين في رمضان ، وما يحوط هذا الشهر الكريم من منازعات ومشاحنات وسباب غالباً ما يرجعونها إلى ضيق النفس من الصيام . ولم يحظر بيالهم أن الصوم إنما هو قمع الصائم نفسه عن الرذائل ، كما هو منع الجسم عن الطعام والشراب . فتحت عنوان : « غرة رمضان سنة ١٣٢٤ هـ » كتب الفزاري : « هذا أول يوم في شهر الصوم . ولم تسفر تبشير الصباح حتى بدت في الناس حركة غير عادية . فالوجه كلها عابسة مظلمة ، والألسنة سريعة إلى السباب والطلاق سرعة الأيدي إلى الضرب والملاكمة . ولقد جرى لي من الحوادث ما يكفى سرده لتمثيل أيام الصيام تمثيلاً صحيحاً » ثم يقول : « بعد ذلك قصدت الدار فراراً من الخماج ومخاصماتها . وما كدت أتخطى عتبة الخوش حتى رأيت عمّاً لي يغاضب زوجته ، وآية غضبه أن يرى المتاع من الشباك صارخاً بين هدير الغيظ : إني صائم . وقد كادت تصيبني قلة في أم رأسي فتقتلني . هنالك أحسست بأن المعصية عامة في الناس ، وأشفتت أن تصل العلو التي وجدت بوادرها حرجاً في الصدر ، فأويت إلى حجرتي وأشعلت سيجارة . دخلت واللق فجأة ، ولما أبصرتني مدخناً والشمس في كبدي السماء ضربت صدرها مذعورة وصاحت : أجنزت يا حسان ؟ فأقنعتها بحالي ومقالى أنني كنت ناسياً

فها نعمة الله على الناس بالجمال والحب ، ولا هي مرتجاة
لغير فتكهم لخيرها ومعروفها . وكم في تلك السيئة من
مضار ! وإن أولئك الذين يمدون أيديهم طويلة إلى
الأفواه لينثرون جرائم الأمراض ، ويبيذرون معها
بذور الذلة في أنفس طيبة ساذجة » (١١٣) .

(ز) مشاعر وطنية : ويعبر الكاتب عن مشاعره
الوطنية الخالصة في تعليقه على التصرف الغاشم ،
تصرف « مأمور المركز » ومساعد النيابة لإبان التحقيق
في وفاة طواب محترقاً ، فيقول : « ويا ليت حكمانا
يدركون أنما هم حراس على القانون الموجود لكرامة
الناس لا لهوانهم ! ولبتنا نحصر على عزتنا ، فلا
نرضى بوجه أن تداس أطرافها . ويا ليت كل أب في
مصر يلقن طفله في المهدي قول المتنبي :

واحتمل الأذى ورؤية جانيه

له غداء قضوى به الأجسام

ذل من يغطى الدليل بعيش

رب عيش أخف منه الحام »

ويكتب أستاذنا عما شاهده من مظاهر الوطنية عند
الفرنسيين لإبان الحرب العالمية الأولى ، فيقول :
« أشهد لقد سمعت التوقسان يدق في جوف هذه الجبال
مؤذناً بالتجنيد العام ، فيطير إليه الناس زرافات
ووحداً . وما هي إلا ساعة حتى يتقلب هؤلاء
الفلاحون الوادعون جنوداً كل همهم أن يقتلوا أو
يقتلوا . وأشهد لقد رأيت صاحباً لي يقعد به المرض عن
السفر إلى الحرب لا يلوح الذهابين إلى القتال إلا بكى .
ورأيت مريضاً يوصيه الطبيب أن لا يتوك فراشه
ولاً عرض حياته للخطر ، يسير مع السائرين غير مبال
بصحته ولا برجاء حليلته الشابة الجميلة الموحدة التي
قالت لي : لقد أعلم ما يهدد حياته حتى من غير حرب ،
ولكنني لم أسرف في الإلحاح عليه عرفاناً لشرف العاطفة
التي تجيش بها نفسه . وكم رأيت من مظاهر الوطنية في

في أعماق نفسى قللاً ينزع بي إلى أمانى لا موضع
لتحقيقها من هذا الوسط » (١١١) . ثم يصور ، في
أسلوب أدنى طريف وسخرية رفيعة ، عادات الأساتذة
والمشايخ في حلقات الدرس وصلاتهم بطلاب العلم
وترديدهم للمصطلحات المحفوظة دون نقد أو تمحيص ،
فيقول : « ذهبت عصر اليوم إلى جامع الحسين ،
وجلست قريباً من كرسي المدرس الذي أقبل محاطاً
بطائفة من الطلبة ، منهم من يحمل نعليه ، ومنهم من
يحمل المحفظة ، وآخرون يسرون في عرض الموكب
تكميلاً للأبهة . كان الأستاذ لابساً قفطاناً أصفر لونه ،
فيه خطوط سوداء ، ويحيط بصدره الضيق نطاق من
حرير أزرق واضح الزرقة مطرزاً بأعلام مخضرة ، من
فوق ذلك جبة تضرب إلى لون الدم ، ويرتدى بدفية
من صوف يرتقى لامع جلس (الشيخ) في
كرسيه ، ولبس نظارته ، ثم أخرج ملزمة المنار ،
وقرأ عبارة المتن : أحمد الله أولاً وثانياً . كانت
الساعة ٩ عربي ، فابرح العالم التحرير يقتل هذه الجملة
المسكينه محشاً وتدقيقاً حتى أذن مؤذن المغرب . ولما
أضجرنا بإطالته على غير طائل في تطريق الاحتمالات
وتوجيه الاعتراضات ، قلت : يا سيدنا الشيخ :
ألا يجوز أن يكون كل مراد المصنف هو التلويح إلى
البيت المشهور :

لك الحمد أما ما نحب فلا لرى

ونبصر ما لا نشهى فلك الحمد
لوى الشيخ عنقه ، ووجم مفكراً ، ثم أجاب :
هذا الاحتمال غير وجيه ، لأن الحمد في المتن مطلق
وهو في الشعر مقيد . ثم مضى في ما كان فيه . ولم يكده
يفرغ من الدرس حتى تراحم عليه الطلاب يقبلون يده
كما تراحموا عليها بمسونها بشفاهم في مفتتح الدرس ،
ثم يعلق الكاتب على ذلك المشهد بتقدير قتي وإن كان
لاذعاً فيقول : « يا رحمته للمجاورين ! لا يفتأون
يقبلون الأيدي التي لا هي أيدي النساء الناعمة ، فتجبي

يكون لنا لإرادة لنطالب باحترام لإرادتنا» (١٣٣) .
وقال أيضاً : «لأننى أدعو... إلى الإيمان بالحرية ،
مقتنعاً بأن هذا الإيمان خير كله ، ولو أثبتت جميع
البراهين الفلسفية أن نظرية الاختيار الإنسانى غير
صحيحة . كثيراً ما تسعد الأمم بقوة يقينها فى معتقدات
شعرية حظ الأمانى فيها أكثر من حظ الحقيقة الثابتة ، بل
لوشئت لقلت إنه لايد للأمة فى نهضتها من عقائد حماسية
تحرك عاطفة الكبر وأرجحية الطموح إلى الأمد الأبعد ،
وتخرج شعور المجاميع بين آن وآن عن حد الرزانة العلمية
الفاترة . كذلك كان يعتقد الرب أن أمتهم خيرامة
أخرجت للناس . ويشهد الإنجليزى أن الأرض لم تقل
حيواناً ناطقاً أشرف من قومه السكسونيين : تلك
معتقدات لا يؤيدها البرهان ، ولكنها على ذلك مكنت
لبنى يعرب بن قحطان فى الأرض ، وهى اليوم تجعل
لسكان الجزائر البريطانية الغلبة والبطش فى جوانب
المعمورة . وما أشد حاجتنا نحن أبناء مصر إلى الإيمان
بأن لنا لإرادة ، وأتأ خلقنا أحراراً» (١٣٤) .

(ح) الأخلاق الإيجابية : وكذلك دعوة الفيلسوف
إلى تربية وطنية جديدة ، يكون النظام فيها مطلباً من
مطالب الإصلاح فى مصر : «ومن حق المعنيين بنهضة
هذه البلاد أن يعملوا على تقوية وجودها بجعل النظام
ملكة فى أبنائها تظهر آثاره فى الحياة الخاصة والعامة .
وإن كل سعى فى تفهيمنا معنى النظام وإشاعة الذوق
النظامى فينا هو خير سعى لإصلاح الأمة ، وأعظم بركة
عليها ... ينبغى أن نشعر ببشاعة الاضطراب والتشوش
وسوء أثرهما فى حياتنا ، وأن نفهم جمال النظام ونذكر
أنه سر القوة ، وبذلك نتكلف سيرة النظاميين رغبة
وشوقاً حتى نعتادها» (٢٢٤) .

وهو بحث قومه على أن يتخلقوا بأخلاق إيجابية ،
أخلاق الهمة والإقدام والطموح ، وأن يفضوا عنهم
غبار السلبية المتمثلة فى الفتور والذلة والاستكانة ،
والحياء ، فيقول : «فى الأمم القوية يمتدح الناس

هذه البلاد بين الرجال والنساء والأطفال ، حتى لقد
خيّل إلى أن السماء والأرض وكل ناطق وكل صامت
يتدفق حمية وحماسة ، وحتى وجدتنى فى نشوة تحجب
إلى أنا أيضاً أن أموت فى ظلال السيوف» (١١٩) .
ويقول : «أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب
ويريدون للبشر رقياً منتظماً فى ظل السلام والحرية .
وآلم شئ لقلبي أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع
الوحوش فى البيداء . غير أنى أنظر اليوم إلى العاطفة
الحرية فى جهتها الشعرية ، فأجس بجبالها وجلالها ...
«مشهد أليم وعيشة ضنكى فى بلاد الابتهاج والنعمة .
كل ذلك صحيح ، ولكن روحاً كريمة ترفرف
أجنحة من نور فوق تلك المصائب والآلام السوداء .
لك هى عاطفة الوطنية التى تعزى التاكلات والواقفات
على باب الشكل ، وتملأ صدور الداهيين إلى ساحة
لحرب الزبون أريجحة وطرباً . بارك الله فى الوطنية ،
حيا كل مجاهد فى سبيل الوطن» (١٢١) .

وتعتلج فى نفس الفيلسوف الأديب مشاعر الوطنية
صادقة إذ ينقد العصية الدينية التى تفرق بين أبناء
صر ، فيقول : «وبالجملة فإن هذا الريف جميل
كله ، وليس فيه موضع للذم إلا فى شيئين : أما أحدهما
هو أنك تحتاج إلى تعرف دين الناس من قبل أن تبدأهم
نحية : ذلك بأنك إذا قلت للمسلم : نهاك سعيد ،
يرض . وإن قلت للمسيحى : السلام عليكم ،
ضرب ... وإنه لشنيع عندى أن يختلف هذا البلد
فى كلمة النحية ...» (١٨٤) .

وفى سبيل الوطن كتب الفيلسوف دفاعاً عن
لرية ، وبياناً لأثر الإيمان بها فى نهضة الأمة ، فقال :
على أننا نحب أن يشيع فى الناس الشعور بحريتهم
اختيارهم : لأن هذا الشعور ينشئ النشاط البشرى
بدفعه فى سبيل العمل وهو يكبر فى المرء ثقته بنفسه
يجعل آماله عالية . وهذه الحرية المقدسة هى الأساس
أبت لحررتنا المدنية والسياسية ، فإن من الواجب أن

بالشجاعة والكرم والوفاء وبعد الهمة . وفي الأمم الضعيفة يمتدحون بالحياء والتواضع والحلم والتأني وكثرة الصمت والقناعة والصبر . وأشيع الرذائل في الأمم القوية الكبر والتهور والغضب والطمع والغرور والبجح وما ماثلها . وتشيع في الأمم الضعيفة رذائل الجبن والذل وضعف الهمة . والناظر في أخلاقنا يكاد يجد كل فضائلنا ورذائلنا من الأنواع السلبية التي تعتمد اللين والضعف » (٢٦٧) ، ويقول : « ولقومنا ولم خاص بفضيلة الحياء ، حتى ليكاد يكون كل عملنا في تربية أولادنا هو أن نجعلهم مستحيين . . . ينشأ ناشئنا حياءً في الدار ، ويذهب بالحياء إلى المدرسة ، ثم يخرج إلى معترك العيش حياءً ، فلا يزال يهاب الحياة حتى يأتيه الموت وهو أشد له تهيئاً . . . أيها المربون ! لا تضعفوا من قوة الشباب بعوامل التيبب والخجل . علموا أولادنا كثيراً من الشجاعة وقليلًا من الحياء » (٢٦٥) ثم يقول : « يا قومنا ! لا تسرفوا في التواضع فلما إلى غير التواضع أحوج » ثم يبين أن سبب خولنا هو إهمال أجسامنا وأرواحنا لا مناخ بلادنا ، فيقول : « شر رذائلنا الخمول ، وهو علة ضعفنا في كل وجه من وجوه الرقي ، وذلك بأن المدنية ثمرة النشاط الإنساني . وكلما كبر ما ينفعه الناس من مجهودهم في سبيل الحياة كانت حياتهم عظيمة ومدنييتهم راقية . . . يقول قائلون إن مناخ هذا الوادي يقضي على أهله برخاوة العزيمة وضعف النشاط ، لأنه حار يعجز القوى الإنسانية أن تحتمل شدته عناء النشاط في العمل . ولو صح هذا القول لكان من المقدور على كل البلاد التي ليست بذات جو بارد أن تعيش منحة محدودة نصيبها في المدنية كما حدد نصيبها من النشاط . والواقع يكذب هذا ، فقد عرف التاريخ مدنيات جليلة للبلاد الحارة من قبل أن يعرف مدينة في غيرها من البلاد . إن كان للجو أثر في قوة الإنسان ونشاطه فقد يستطيع الإنسان أن يغالب عدوان الطبيعة فيطفيئ جمرتها ويصير

نارها برداً عليه وسلاماً . وكم شقت المدنيات في الصحارى أنهاراً وأنبثت في اجنات ، وجعلت شمسها ظلاً ظليلاً . ليس خولنا من عمل الجو . وما يكون لأحد أن يظن أنه من لوازم بلادنا ولا قومنا ، فإن أرضنا صالحة لأن تكون مهد نشاط مبشر كما كانت كذلك لأول عهد الإنسانية بالعمل المثمر . وشعبنا لا يزال في غروقه دم أبنائنا الأولين الذين شيدوا بعزائمهم الكبيرة مدنيات خالدة المجد والأثر . عارض مرض ذلك الخمول الذي يعلق بأجسامنا من أثر الإخلال بحسن التعهد لما يصلح البنية ويحفظ عليها صحتها وينمي لها قوتها ، ويعلق بأرواحنا من أثر الإهمال لما تحيا به الأرواح وهو الأمل » (٣٧٤) .

وبدافع من شعوره الوطني السليم ناصر الكاتب قضية المرأة المصرية ودعا إلى استكمال تحررها : « نبتهج لكل مظهر من مظاهر الرقي في حال المرأة المصرية ، ونرجو النجاح لكل سعى في سبيل تحرير المرأة ، وتبسم لنا وجوه الأمل كلما وجدنا في نساتنا حركة حياة شعوراً بالحاجة إلى العمل لخير أمتنا المحتاجة إلى الأيدي العاملة من النساء والرجال . . . نرجو أن نرى غداً في دار البر بدرب الجاميز نساء ورجالا يقومون جميعاً على من تعولهم وتربهم الجمعية الخيرية الإسلامية ، فتنتفع مصر بثمره المجهود المشترك من أبنائها وبناتها في وجه من وجوه الخير تمهيداً للاشتراك العام بين النساء والرجال في كل وجه من وجوه الإصلاح والرقي » (٣٣٢) .

(ط) فلتخشع الأصوات ولتقل مصر كلمتها : ولم يكف الكاتب عن المطالبة بالتعليم الإجباري حتى لا نظل عيالا على الغرب في العلم والمعرفة . وهو يطالب بأن يمنح التعليم كفاية من ميزانية الدولة : « كنا نطالب بالتعليم الإجباري لتحمل الأمة طوعاً أو كرهاً على أن تتعلم ، لأن الأمة نهضت من نفسها لتحصيل العلم نهضة مباركة ، وبقي أن يجد الظالمون

لأن ورد العرفان سبيلًا . . . نريد أن يوجد في بلدنا من المدارس ما يكفي لكل طالب يريد أن يتعلم وأن يمنح التعليم كفاية من ميزانيتنا ولو تعطل كثير من مشاريع الإصلاح في مرافق الحياة . إن العلم يغني الأمة الفقيرة ، ولكن الغنى لا ينفع الأمة الجاهلة » (٣٢٣) . وهو يعبر سنة ١٩٢٦ عن اغتباطه إذ يسمع صوت مصر ممثلاً في المؤتمر الوطني ، فيقول : « أما المؤتمر الوطني ، مؤتمر الهيئات والأحزاب والنقابات ، فهو مظهر من المظاهر التي تعرب بها الأمم عن إرادتها ، في ساعات التاريخ العصبية . هو الشعب يريد أن يهتف بما في نفسه . وإذا صاح الشعب في الأرض ردد القدر صيحته في السماء . هي مصر تريد أن تقول كلمتها ، فلتخضع الأصوات ، ولتقل مصر » (٤٦٦) .

ومن أجل الإصلاح الاجتماعي كتب منها إلى خطر البطالة على النظام العام في الأمة . فبعد أن ذكر أن الجرائد روت أن رجلاً في القاهرة حاول الانتحار لأنه لم يجد عملاً ، عقب بقوله : « هذا هو الخطر الداهم . ينبغي أن يفطن له من يبدع تدبير شؤوننا الاقتصادية ، فإن العاطل اليائس قد يدفعه يأسه إلى ما هو أشد نكابة بالجماعة وأشأم أثراً من الانتحار . وإذا كان تعقب الدعاة إلى الشيوعية هم الحكومة الآن ، فإن ترك مجال في نظام حياتنا ليأس المرء من وجود عمل يقوته ، شر من دعاة الشيوعية وأسوأ عقبي » (٤٦٧) . ونادى بالمساواة والعدالة بين أفراد المجتمع ، برغم التباين الذي وضعته الطبيعة فيهم : « وإذا كانت الطبيعة قد فضلت بعض الناس على بعض تفضيلاً قد لا يكون في مقدور البشر تعديله ، فإن الأمنية العليا للمصلحين هي أن يجدوا جهات الناس خلواً من التمايز المصنوع لتحقيق جهد المستطاع معنى التساوي بين الأفراد الذي هو فضيلة العدل » (١٦٤) (ويقول : « وما نحن ممن يسر بخلق مميزات صناعية جديدة يفضل بها بعض الناس على بعض

فإننا في حرج من المميزات القديمة التي تقف في وجه ما نريده للعالم من المساواة والإخاء والحرية » (٣٣٣) (ظ) أديب فنان : يبدو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، في المقالات التي نحن بصدد تحليلها ، أديباً مرهف الحساسية ، مشغولاً بالجمال ، متعقياً لكل ما ينم عن الذوق والفن . يصف حفلة بدار الأوبرا المصرية سنة ١٩١٧ ، فلا يفوته أن يقيد خواطره عن مثل هذه الحفلات في أوروبا ، ويعقب بقوله : « أما نحن فقلنا تسنح فرصة تمكننا من تعرف جهد الجمال في قومنا . وما نلح الجمال والزينة إلا خلساً في الطرقات وقد كثرت السيارات في هذه الأيام وأصبح الحسن يمر بنا مسرعاً لا تلحقه العيون » (٣٤٤) . ونراه يصف الشباب ، في لهو وعيته وجنونه : « يا أيها الشباب ! إن في نفوسنا أماناً وأحلاماً . وعندنا بقية من الأمل هي كل ما في العيش من لذة . فإن كان هذا آخر العهد بالجنون الحلو والخيال الجميل ، فيا يؤس العيش من غير جنون ولا خيال » (٢١٨) . ويعبر عما يستشعره من خلو أعيادنا من أسباب المرح والابتهاج فيقول : « ليست لنا أعياد وطنية تكون متنفساً لنشاط العواطف ، وليست عندنا مواسم خلاعة وهو تجعل في حياتنا الكثيرة سلوة وعزاء . لذلك تمر بنا الأعياد متشابهة لا تختلف مظاهرها ولا تهز النفس بهجتها . . . إن هذه الأنفس البشرية ضعيفة ينبغي أن تقاد برفق ، لأنها إذا لم تجد للهو منفذاً اتخذت جد الحياة لهواً » (١٥٢) .

وهو يصف باريس في رحلته إليها سنة ١٩٢٤ ، فيتحدث عنها حديث أديب فنان : « يروى أن عالماً كبيراً من علمائنا - غير الأزهرين بالضرورة - كان قد غاب عن باريس زمناً طويلاً في مصر . فلما عاد إلى ملكة المدائن ، لم يبالك أن ارتعى على أرضها ، وجعل يعفر وجهه في تراب الحزبة ، وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار . . . ثم يتبع ذلك بقوله :

« لست من هذا النوع من الغرام . بيد أنى أحب باريس حبا جما . . . ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه الدهر من نفائس المذنيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين ، فيه الأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء في الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد ولهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب ، وحرية في دائرة النظام لا تحدّها حدود ولا تقيدّها قيود . باريس عاصمة الدنيا ؛ ولو أن للأخرة عاصمة لكانت باريس » (٣٩٩) . ثم يصف حديقة اللوكسمبور ، ويقف وقفة فنية عند بركتها المشهورة « ذات النافورة » ويقول : « ختمت زيارة الحى اللاتينى بحديقة ليكسمبور ، وهى روضة ذلك الحى فيها جلاله وعليها طالع . . . ثم تخرج إلى ساحة تبسم الأنوار فيها والزهر ، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة ، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة فى أمواها ، ومن حولها ذلك » مفرقة لمن ليسوا أطفالا . لحت فى بعض النواحي فتاة ييدها خطاب تقرأه ، فيشرق وجهها بالسرور وتبسم وتلقاها فتاة تكتب فى صحيفة ، وتتلو ما تكتبه فتتحدر عبراتها . وكىم يأوى إلى تلك البركة من باك ومبتسم ! ليس ماء ذلك الذى يجرى فى بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء ! » (٤٠١) .

٤ — إشعاعات

قلنا إن مقالات مصطفى عبد الرزاق ، المجموعة فى سفر آثاره ، خير معبر عن شخصيته وآرائه . ونقول الآن إن شخصية أستاذنا كانت من طراز فريد لا يتكرر ، وما نحسبنا نكون مسرفين إذا قلنا إنه من الأفلاذ الذين لا يستطيع المرء إذا عرفهم أن يتركهم

كما كان قبل أن يعرفهم . وإن حياته فى الجامعة وخارج الجامعة أقرب إلى أن تكون « رسالة وجود » كما قال بعض المحدثين عن الفيلسوف « مازاريك » . ولا جرم كان مصطفى عبد الرزاق « صاحب رسالة من أجل الرسائل » ، وهى رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قل أن يعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحكمته وذوقه وتسامحه (١) .

ولقد ذكر الفارابى فى بعض كتبه أن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالقطعة استعداد للعلوم النظرية ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصوير ، ثم أن يكون عباً بالطبع للصدق وأمله والعدل وأمله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسير الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير محل بكلها أو بمعظمها » .

وليس من الإسراف أن نقرر أن هذه الصفات النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرزاق . وإذا الشيخ محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريده ، فوصفه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرزاق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه

(١) من كلمة للدكتور إبراهيم مدكور فى الاحتفال بالذكرى السابعة لوفات الشيخ مصطفى عبد الرزاق (الأهرام ٢٣-٢-١٩٥٤)

الفارابي ، وهو « الفيلسوف الكامل » ، واستحق أن
نضيف إليه ، بعد الاطلاع على « آثاره » وتأملها ،
لقباً جديداً هو لقب « الشاعر الجواني والأديب الفنان » .
ستترك فلسفة مصطفى عبد الرازق آثاراً مختلفة
جداً ، وذلك شأن كل فلسفة تتجه إلى العقل كما تخاطب
الشعور ، وتناصر العلم كما تقدر الدين . وقد تبدو
صورة هذه الفلسفة غير واضحة المعالم أحياناً ، ولكنها
فلسفة قد صيغت من عبير الحياة ونسماتها . وهذه
النسمات تأتي من فوق ، واتجاهها بين صريح يحسه
أصحاب القلوب .

صحيح أن هذه الفلسفة قد تلقت بعض نفحاتها من
التصوف الإسلامي ومن خطرات الأفغانى ومحمد عبده

على الخصوص . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن الروح
المبثوثة فيها روح جديدة . ومن يدري ؟ فلعل المستقبل
يقول لأبنائنا أن المثل الأعلى الذى ينشده أستاذنا فى
حياته قد سبق مثلنا الراحنة بأشواط بعيدة .

لقد خفت صوت مصطفى عبد الرازق منذ سنين .
وقد يرى البعض فى آرائه صدى لماض بعيد قد انقضى .
ولكننى ما زلت أسمع صوت أستاذنا الشيخ كما أسمع
فى حلم جميل ، وهو يردد أنشودة الأمل والتفاؤل ،
وما زلت أراه يتطلع ببصره إلى مستقبل للإنسانية أسعد
من حاضرها .

هذه رسالة مصطفى عبد الرازق : وهى رسالة
حب وإحسان وسلام .



روبينسون كروزو لدانيال ديفو

يقسم

الدكتورة أنجيل بطرس سمعان

من التراث الإنساني فحسب ولكنها ذات أهمية خاصة في تاريخ الأدب أيضاً ، فهي تعد بحق أول عمل قصصي روائي . كتبها دانيال ديفو في أواخر الحقبة الثانية من القرن الثامن عشر فكانت فاتحة لذلك النشاط الروائي الذي ازدهر في إنجلترا في النصف الأول من ذلك القرن على يد صمويل ريتشاردسون وهنري فيلدنج ولورنس ستيرن وتوبياس سموليت ، واكتمل نموه في القرن التاسع عشر وانتقل من إنجلترا إلى فرنسا وروسيا اللتين بزتا لإنجلترا في هذا المضمار :

ولم يكن دانيال ديفو يدرك تماماً أهمية العمل الذي قام به وما أظنه كان يرحب بمولده هذا الفن الجديد - فن الرواية - على يديه . فقد قدم عمله للقارئ مدعياً أنه سجل لأحداث حقيقية وقعت فعلاً ولا دخل للخيال فيها . لذا فقد عمل بكل وسيلة لإيهام القارئ بصحة ادعائه ، فأضفى على أحداث قصته الخيالية جواً من الصدق والواقعية ، فوضع بذلك حجر الأساس في حرفة هذا الفن الجديد .

ونحن عندما نتحدث عن فن الرواية إنما نعني الرواية كما نعرفها اليوم ونفرض فيها وبين القصص الرومانسية أو قصص البطولة والحب التي كانت تصور

لعل أول ما يخطر لنا عند ذكر «روبينسون كروزو» هو تلك الساعات الجميلة التي قضاها معظمنا أيام الطفولة في قراءة هذا الكتاب الممتع ، متعلقين بالبطل ، متبعين لمغامراته ، مشدودين إليه وهو يجوب أطراف جزيرته النائية باحثاً عن الطعام ، مستكشفاً معالم عالمه الجديد ، أو وهو يقدح زناد فكره ليجد طريقة يصنع بها آنية يحتفظ بها بغذائه ، أو وهو يقاتل عدداً من آكلي لحوم البشر لينفذ الضحية المسكينة التي كادت أن تصبح طعاماً لبعض أفراد جنسها ، مبتسبين لوحده حيناً ، فرحين بانتصاره حيناً آخر ، وأخيراً مهللين لنجاته وعودته سالماً لبلاده .

ولعل هذا الخاطر الجميل قد ينسينا ولو لبرهة قصيرة أن «روبينسون كروزو» وإن قرئت أول ما تقرأ عادة في سنوات الطفولة إلا أنها ، مثلها في ذلك مثل كثير من روائع الأدب العالمي «كرحلات جاليليو» ، و«دون كويكشوت» مثلاً ، لم تكتب أصلاً للأطفال . فسرعان ما نذكر عودتنا إلى هذه القصة فيما بعد الطفولة واستمتعنا بها كعمل أدبي فريد ، وتناولنا لها بالقراءة الجادة والدراسة والتحليل . «روبينسون كروزو» ليست إحدى الروايات الخالدة التي راجت وأصبحت جزءاً

١٦٦٠ في سانت جايلز بلندن من أسرة مزارعين كانت قد انتقلت إلى لندن من مقاطعة نورثهامبتون . أما أبوه جيمس فو فكان جزائراً في منطقة سانت جايلز وكان ينتمي إلى جماعة البروتستانت الذين لا يتبعون الكنيسة الرسمية لانجلترا ويدعون Nonconformists أو Dissenters أى المخالفون أو المعارضون . وهم قوم يميلون إلى التطرف في الاهتمام بأمور الدين ويوصفون بالتطهريين .

أما ديفو نفسه فكان شخصية مثيرة غامضة . عمل بالتجارة والصحافة والباسوسية والأدب وأخيراً استحق أن يلقب «بأبي الرواية» . ويختلف كتاب السيرة ومؤرخو الأدب فيما يخص ببعض تفاصيل حياته ، لما اكتشفها أحياناً من الغموض والتناقض نتيجة لمزاولة بعض أنواع النشاط التي تدعو إلى السرية والحيلة . والمعروف أن والده أراد أن يصبح قساً فألحقه بكلية نيونجتون جرين الدينية ليحصل على التعليم اللازم لذلك ولكنه لم يتم دراسته وترك هذا المعهد بعد خمس سنوات دون أن يحصل على أية مؤهلات دراسية ، ولكنه حصل على كثير من المعلومات التي اعتمد عليها كثيراً فيما بعد . كما أجاد كتابة اللغة الإنجليزية التي أصبحت من أهم الأسس التي قام عليها نجاح كتاباته الصحفية والأدبية على حد سواء . ومما هو جدير بالذكر أن ديفو لم يتلق التعليم التقليدي الكلاسيكي ولكنه تلقى تعليمًا حديثاً بمعنى أنه درس اللغات الأوربية الحديثة بدلاً من اللغات القديمة كما درس التاريخ والجغرافيا وعلم السياسة ، بدلاً من الميتافيزيقا والعلوم الشككية .

ولم يصبح ديفو قساً ، بل اتجه نحو التجارة فعمل لدى صانع جوارب أولاً ثم استقل بتجارة خاصة به في عام ١٦٨٥ وراجت أعماله وقام برحلات تجارية متعددة إلى بعض أجزاء القارة الأوربية مثل أسبانيا وألمانيا وهولندا .

علماً خيالياً قائماً على الأعمال البطولية الخارقة التي يقوم بها الأبطال والأمراء ، بل والآلهة أحياناً ، ولا تمت إلى علم الواقع بضلة . كما تفرق بينها وبين القصص «البيكارية» أو قصص «الشطار» التي تقوم أساساً على وصف مغامرات أحد هؤلاء «الشطار» أو الأبطال المتجولين ولا تهتم كثيراً بتصوير الحياة المعاصرة تصويراً واقعياً . ومن الواضح أن ديفو عندما قرر في مقدمة كتابه أنه يقدم مغامرات حقيقية وأنه يهدف من وراء ذلك إلى جانب إدخال السرور إلى قلب القارئ ، تلقينه درساً أخلاقياً ، إنما كان يرى بذلك التفرق بين عمله وبين تلك الأعمال . وهكذا نجد ديفو ينحو نحواً جديداً في كتابة الأعمال القصصية ، ويتجه نحو الواقع ليقدم شخصيات من واقع الحياة وإن وجدوا أنفسهم في ظروف غريبة مثيرة . وكأنه يباعد بين عمله وبين تلك القصص الرومانسية التي كان يرى فيها الكثيرون من أبناء عصره عبثاً ومضيعة للوقت . ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه كان نتيجة لمزاجه الخاص ولروح العصر الذي عاش فيه ، فمن الواضح أن دانيال ديفو وبطل قصته إنما يمثلان أبناء تلك الطبقة المتوسطة التي كان لهموها في ذلك الوقت فضل كبير في جعل فن الرواية ممكناً .

وجدير بنا قبل أن ننقل إلى تحليل «روبنسون كروزو» ودراسة الصفات التي جعلت منها عملاً حياً خالداً أن نتعرف أولاً على شخصية كاتبها وأن نشير باختصار إلى بعض العوامل التي هيأت الجو المناسب لمولده فن الرواية وازدهاره .

دانيال ديفو

كتب دانيال ديفو «روبنسون كروزو» وقد تبارف الستين من عمره وبعد أن كان قد اكتسب خبرات وتجارب عديدة متنوعة . فقد كانت حياته حياة حافلة متعددة الجوانب . ولد ديفو (وكان اسمه الأصلي فو فغيره في أواسط حياته إلى ديفو) في عام

عاش ديفو في فترة مضطربة من تاريخ بلاده ، فترة سادها الصراع بين أنصار المذهب البروتستانتي ويشككون الغالبية العظمى من أبناء البلاد وبين الملوك الكاثوليك الذين حكموا إنجلترا بعد عودة الملكية إثر انتهاء حكم كرومويل . لذا استهوت السياسة ، ولكونه من أتباع المذهب البروتستانتي فقد اشترك في ثورة مونموث (١٦٨٥) التي قادها دون مونموث ضد الملك جيمس الثاني الكاثوليكي ، وكان من حسن حظه أن تمكن من الهرب عند فشل هذه الحركة . ولكنه عاد فاشترك في ثورة ١٦٨٨ أو الثورة المجيدة التي أطاحت بجيمس الثاني وأنت بوليم الثالث البروتستانتي إلى العرش .

وقد كان ديفو يكتب النشرات سرّاً للدفاع عن المذهب البروتستانتي ، أما بعد أن فاز أنصار هذا المذهب فلم يتوان في إعلان الولاء للملك الجديد عن طريق إعلانه عن كتاباته بكل شجاعة وإقدام . وسرعان ما جذب الأنظار وعرف في أوساط البلاط ، وأصبحت نشراته - وخاصة ما كان منها للدعاية للملك الجديد - نجاحاً كبيراً . إلا أنه يبدو أن هذا النشاط كان على حساب تجارته ، إذ أفلس في عام ١٦٩٢ وعليه من الديون حوالي ١٧,٠٠٠ جنياً ، واضطر إلى الانتقال إلى بريستول حيث عاش في شبه عزلة تامة حتى أطلق عليه « سيد يوم الأحد » لأنه كان يخفي بقية أيام الأسبوع خوفاً من الدائنين . ولكنه ما لبث أن استرد مكانته عن طريق كتابة النشرات . وفي عام ١٦٩٤ بدأت أنجح فترات حياته ، إذ عين محاسباً للجنة ضريبة الزجاج ثم أصبح مديراً لمصنع الآجر والبلاط ، وتحسنت أحواله المالية ، فسدّد ما عليه من ديون واشترى عربة وقارباً للزّمة . ولكن تجارته أفلس مرة أخرى بحيث بدأ من الواضح أنه أكثر نجاحاً ككاتب منه كرجل أعمال . فبالرغم مما حققته كتاباته من أرباح إلا أن أحواله المالية استمرت في الارتفاع والهبوط إلى آخر حياته . وما

يقال إنه قضى أواخر أيامه في السجن لعدم تمكنه من سداد بعض الديون .

ومن أهم النشرات التي كتبها في هذه الفترة « مقال عن المشروع » (١٦٩٧) وفيه تقدم بمقترحات كثيرة سابقة لعصره مثل التأمين الإجتماعي وتعليم المرأة ، ثم « الإنجليزى الأصيل » (١٧٠١) وفيه دافع عن الملك ضد أولئك الذين هاجموا لكونه أجنبياً عن البلاد . أما « أقصر طريق مع المعارضين » (للكنيسة الرسمية) (١٧٠٢) فكتبه للدفاع عن هذه الفئة الدينية ولكنه كتبه بلغة عنيفة ومشابهة للغة رجال الكنيسة الرسمية الذين ظنوه خطأ دفاعاً عنهم ولكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا ما ينطوى عليه من سخرية بالغة فأمرؤا بحرقه ، وحكم على ديفو بغرامة مالية وبالسجن والوقوف في آلة التعذيب : pillory ثلاث مرات . وما يقال أن الشعب وقف إلى جانبه في هذه المحنة وبدلاً من أن يقذفوه بالطاطم والبيض الفاسد كما كان متبعاً مع من يقف هذا الموقف ، إلا أنهم قدموا له الزهور وجعلوا منه بطلا شعبياً محبوباً . وعلاوة على ذلك فقد كانت فترة وجوده في السجن فرصة للتعرف على كثير من المجرمين من لصوص ومزورين وقطاع للطريق الذين أمدته قصص حياتهم بالمادة الخام لبعض أعماله الروائية فيما بعد .

وفي أول نوفمبر ١٧٠٣ أطلق سراحه نتيجة لاتفاق سرى بينه وبين هارلى رئيس الوزراء في ذلك الوقت . وعمل ديفو تخبراً سرياً ومستشاراً للحكومة ، مقدماً خدماته ، كما نجحوا لأعدائه أن يؤكّدوا ، لحزبي الأحرار والمحافظين على حد سواء .

ولعل أهم ما يعيننا من نشاط ديفو في هذه الفترة هو إصداره لجريدة « ريفيو » وهي دورية سياسية أدبية كانت تصدر مرتين في الأسبوع وكان ديفو يكتب معظم مادتها بنفسه ، وتعد أول جريدة هامة ناجحة في ذلك الوقت . ويتفق النقاد جميعاً على أن ديفو قد لعب دوراً هاماً في إرساء قواعد الصحافة الإنجليزية الحديثة

وأنه اكتشف معظم أدواتها فأصبح بذلك «أباً للصحافة» كما أصبح «أباً للرواية». فقد جعل من اللغة الإنجليزية أداة سهلة طيبة لنقل الخبر ونشر الآراء وإقناع القارئ والتأثير عليه وذلك عن طريق استخدام أسلوب بسيط، والتخلص من المحسنات اللفظية التي كانت تثقل أسلوب الكتابة. وهو بذلك لم يخدم الصحافة فحسب ولكنه أعد الطريق لمولد الرواية التي أصبح الأسلوب السهل المعبر الذي يعتمد على الدقة والصدق ركناً من أهم أركانها. هذا بالرغم مما يتهم به معاصروه من رواد المدرسة الكلاسيكية التقليدية من سوعية وجهل بأصول الكتابة وإهمال للجمال. كذلك فقد عمل من ناحية أخرى على توسيع قاعدة القراء من أبناء الطبقة المتوسطة الذين لم يتلقوا تعليماً كلاسيكياً بتقديمه نوعاً من الكتابة يمكنهم فهمه والاستمتاع به.

وهكذا نرى أن هذه الأعمال الصحفية والسياسية قد ساعدت في إعداد ديفو لعمله الأهم والأبقى وهو كتابة الأعمال الروائية التي خلدت اسمه. فقد علمته إلى جانب ذلك كيف يقنع قراءه بصحة حقائقه وأخباره كما أكسبته تلك القدرة على اختراع التفاصيل المكانية والزمانية (circumstantial) الدقيقة واستخدام ما وصف «بالكذب الذي يشبه الصدق» كما سرى بوضوح في «روبنسون كروزو».

أعماله الروائية

أما هذه الأعمال الروائية فكتبها في الفترة الواقعة بين ١٧١٥ و ١٧٣١ بعد أن انتقل مع زوجته وأولاده إلى ستوك نيونجتون حيث قضى بقية أيام حياته.

وكانت «روبنسون كروزو» أول هذه الأعمال وأغراه نجاحها السريع فقد، صدر منها أربع طبعات في مدى أربعة أشهر، على كتابة جزء ثانٍ مكمل لها أسماه «مغامرات أخرى لروبنسون كروزو» لم يصب،

على عادة مثل هذه الأجزاء المكتملة كثيراً من النجاح، ولكنه أتبعه فيها بعد جزء ثالث أسماه «تأملات جديدة في حياة روبنسون كروزو» لم يكن حظّه في ذلك خيراً من حظ سابقه. وتوالى بعد ذلك أعماله الروائية الأخرى التي حجب نجاح «روبنسون كروزو» كثيراً من قيمتها وأهميتها، إذ يستحق بعضها على الأقل من العناية والتقدير أكثر مما يناله فعلاً من ذلك. وأهم هذه الأعمال هي:

«حياة كابتن سنجلتون»، و«تاريخ حياة ومغامرات السيد دنكان كامبل» (١٧٢٠)، «مول فلاندرز»، و«تاريخ سنة الطاعون» (١٧٢٢)، «حياة الكولونيل جاك» (١٧٢٣)، «مذكرات فارس» و«روكسانا» (١٧٢٤) و«رحلة جديدة حول العالم» (١٧٢٥)، «حياة كابتن جورج كارتون» (١٧٢٨).

وتعتبر الآن «مول فلاندرز» و«تاريخ سنة الطاعون» و«روكسانا» أهمها. ويذهب كثير من النقاد إلى أن «مول فلاندرز» إحدى روائع الأدب الإنجليزي الروائية على الإطلاق. وهي قصة امرأة ساقطة، دفعها ظروفها وفقرها إلى ارتكاب كثير من الآثام التي طالما تابت عنها ثم ما لبثت أن عادت إليها ثانية مدفوعة بدافع الفقر تارة وبدافع من طبيعتها العاطفية الدافئة العابثة المحبة للهو مرة أخرى. فقد ولدت في سجن ثم خدعت في مطلع شبابها وتنقلت بعد ذلك بين المحبين والأزواج وكذبت وسرقت وسجنت مرات وأخيراً تابت توبة نهائية ولزمت حياة الخلق والاستقامة قبل أن يدركها الموت. وقد نحى لنا لأول وهلة أن قصتها لا تعدو قصة «مغامرة أنثى» على غرار قصص الأشرار البيكارية التي أشرنا إليها من قبل. ولكن الواقع غير ذلك، فقد تمكن ديفو هنا من خلق شخصية إنسانية حية كاملة الاستدارة، تشد انتباه القارئ وتبعث في نفسه السرور بالرغم من الظروف غير البطولية التي توجد بها والتي تخلو من الغرابة التي يعتمد عليها كتاب قصص المغامرات. فهو

لرغبة القراء الذين يلتزمون في الغالبية العظمى إلى الطبقة المتوسطة في القراءة عن أنفسهم أو من يشبههم من الناس واهتمامهم بالناحية الخلقية وإقناع القارئ المهتم بهذه الناحية بأن للقصة هدف خلقي .

روبينسون كروزو

والعنوان الكامل لهذا الكتاب هو « حياة ومغامرات روبينسون كروزو الغريبة المدهشة » . ويعتقد البعض أن ديفو قد اقتبس موضوع قصته عن قصة واقعية ، وقعت أحداثها لبحار اسكتلندي يدعى ألكسندر سيكليرك ذهب في عام ١٧٠٥ بصحبة الربان المعروف ولیم دامير في رحلة إلى البحار الجنوبية ، ولكنه اختلف مع هذا الربان فتركه هذا في جزيرة خالية من السكان هي جزيرة جوان فرناندز بالقرب من الشاطئ الغربي لأمريكا الجنوبية حيث بقي بمفرده حتى عام ١٧٠٩ عندما حملته إلى إنجلترا إحدى قطع الأسطول الملكي . وسواء اعتمد ديفو على هذه القصة أو على غيرها من قصص الرحالة التي كثرت في تلك الأيام فإن ذلك لا يقلل من قيمة عمله شيئاً فقد خلق عملاً جديداً مبتكراً يختلف عن تلك القصة تمام الاختلاف ، عملاً يخلد على مر الزمن بينما اندثرت معظم تلك الأعمال التي يقال إن ديفو قد اعتمد عليها . ولعل من حسن حظها أن اختار لنفسه موضوعاً يثير الخيال في جميع الأجيال والأزمان ، ولكن مما لا شك فيه أن نجاح « روبينسون كروزو » يرجع إلى عوامل أخرى كذلك .

وتحكي « روبينسون كروزو » قصة حياة رجل خاض كثيراً من المغامرات ، كان أهمها إقامة بمفرده في جزيرة نائية مدة ثمانية وعشرين عاماً وشهرين وتسعة عشر يوماً . وبما يميز هذه القصة : أولاً : أن المغامرة الكبرى وهي إقامة هذا الرجل بمفرده في تلك الجزيرة لا تقدم على أنها موضوع القصة ، بل على أنها إحدى المغامرات الكثيرة التي خاضها : ثانياً : أنه طيلة تلك

يعتمد بدلاً من ذلك على صدق تصويره لحياة تلك المرأة وكشفه عن طبيعة أجوانب شخصيتها التي تجعل منها إنسانية حية طبيعية تثير الاهتمام لا بمغامراتها ، بل بخرد كونها امرأة . ولعل صدق الصورة التي يقدمها ديفو يرجع إلى حد كبير إلى صدق مول فلاندرز نفسها وعدم خجلها من التعبير عن مشاعرها ورغباتها والاعتراف بسعيها لتحقيق الحياة الرغدة بأية وسيلة كانت ، وإلى إصرار ديفو على نقل كل ما من شأنه استحالة هذه الصورة دون حذف أو تهذيب . وبما يرفع من قيمة هذه الصورة من الناحية الفنية أن رغبة ديفو التي يعلنها صراحة في الدعوة إلى المبادئ الخلقية القويمة لا تفسد عليه عمله . فهو يبدي تساعاً وفهماً لتلك المرأة المخاططة واستعداداً لقبولها كما هي ، مما يؤكد ما ينكره عليه بعض نقاده ، من معرفة بالطبيعة الإنسانية وقدرة على الخلق والإبداع ترفعانه بعيداً عن مستوى الصحفي الذي يكفى بالنقل الحرفي للحقائق دون معرفة حقيقية بالنفس الإنسانية .

وما يقال عن « مول فلاندرز » يمكن قوله بدرجات متفاوتة عن « روكسانا » وعن « الكولونيل جاك » و « كابتن سنجلتون » وغيرها من الشخصيات العديدة التي تنبض بالحياة بين صفحاته . أما روكسانا فتبدأ حياتها أحسن حظاً من مول ، فتزوج في سن الخامسة عشر ولكن زوجها سرعان ما يفلس تاركاً لها خمسة أطفال فتتحدث إلى مهاوى الرذيلة . أما كابتن سنجلتون والكولونيل جاك فيسرق الأول ويبيع للفجر في طفولته وينشأ الثاني على يدى نساء . وفي جميع هذه الأعمال يقدم لنا ديفو شخصيات من واقع الحياة ، حتمت عليها ظروفها أن تناضل وتجاهد ، بل وأن تخطئ وتجرم أحياناً في سبيل العيش والبقاء ولكنها تنتصر في النهاية نتيجة لجدها وكفاحها ، وحسن حظها .

ومن العوامل التي ساعدت على نجاح هذه الأعمال من ناحية وقيام فن الرواية من ناحية أخرى إشباع ديفو

نسعى الآن ، أو على الأصح نسعى أنفسنا ونكتب اسمنا « كروزو » وهكذا يسميني رفاقي دائماً .

« وكان لي أخوان أكبر مني سنًا . كان أحدهما مقدماً في فرقة إنجليزية في هولندا تحت قيادة العقيد المعروف لوكهارت ، وقتل في المعركة التي وقعت قرب دنكرك ضد الأسبان . أما أخي الثاني فلم أعرف مطلقاً ما حدث له تماماً كما لم يعرف والدي ما حدث لي أنا ! » (١)

وهكذا ينسب الكاتب بطله لأسرة وأبوين وإخوة مورداً أثناء ذلك بعض التفاصيل الواقعية ، قبل أن ينتقل ليعرفنا بالبطل نفسه :

« ولكوني الإبن الثالث لأسرق ولأني لم أتعلم أية حرفة فقد بدأ رأسي يمتلئ منذ وقت مبكر بأفكار السفر والتجول . وكان والدي - الذي كان مسناً جداً - قد كفل لي قدرًا كافياً من التعليم أي بالقدر الذي يمنحه التعليم في المنزل أو في مدرسة ريفية مجانية عادة ، وقرر أن أعمل بالقانون . ولكني لم أكن لأرضى بغير حياة البحر بديلاً ، ولذا فقد دفعني ميل لهذه الحياة لأعرض عن توسلات أي وأهلي ومحاولاتهم لإقناعي بالرجوع عن ذلك ، لدرجة كان يبدو معها أن هناك أمراً مقدراً في هذا الميل الطبيعي الذي يدفعني مباشرة لحياة الشقاء التي كانت تنتظري » .

ثم ينتقل الكاتب تدريجياً إلى الظروف التي أحاطت بأول رحلة لهذا الفتى والتي ارتبطت في ذهنه بعصيانته لوالديه وخشيته من غضب السماء وما قد تنزله به من عقاب . فهو يخبرنا أولاً كيف حاول والده أن يثنيه عن عزمه مبيناً له أن لا حاجة به للسفر والمغامرة في سبيل المال ، إذ يمكنه أن يحيا حياة رغبة دون أن يترك بيته وأهله ، وموضحاً له مزايا الحياة الوسطى وأنها خير من الفقر الشديد كما أنها خير من الثروة الطائلة . وجدير

(١) « روبنسون كروزو » (طبعة كوليز ١٩٦١) ص ١٧

القصه ، وبالرغم مما احتوته من غرائب وأحداث مثيرة فإن التركيز يبدو واقعاً على شخصية البطل نفسه وعلى سلوكه وأفكاره ومشاعره تحت تلك الظروف القاسية التي يجد نفسه فيها . أما هذا البطل فهو شخص واقعي من أواسط الناس لا يميزه سوى جده وجملده واعتماده على النفس وهي صفات يشاركها فيها كثير من أبناء طبقته . فإذا ما تذكرنا أن ديفو قد زعم في مقدمة كتابه أنه يقدم وقائع حقيقية لا دخل للخيال فيها أدركنا لماذا تعين عليه أن يقنعنا بواقعية قصته قبل أن يلتقي بنا في سلسلة الأحداث و « المغامرات الغريبة المدهشة » التي يشير إليها عنوان القصة . لذا يبدأ الكاتب بتثبيت شخصية روبنسون كروزو في عالم الواقع عن طريق حشد عدد كبير من التفاصيل الدقيقة التي توحى بجو من الواقعية والصدق ، وكأني به في سبيل إقناع القارئ بكذبه الكبرى يسوق أولاً عدداً من الكذبات الصغيرة الصغيرة أن يتقبلها القارئ دون جهد أو شك لأنها تبدو كالصدق :

وتوكيداً لذلك الجو من الصدق والواقعية يستخدم الكاتب طريقة ضمير المتكلم لسرد القصة أي أنه يضعها في شكل الترجمة الذاتية التي تقوم فيها الشخصية الرئيسية بدور الراوي فتكتسب بذلك قدرة أكبر على اكتساب ثقة القارئ وإقناعه بصدقها . فلنر إذن كيف يقدم كروزو نفسه للقارئ :

« لقد ولدت في مدينة يورك في عام ١٦٣٢ من أسرة طيبة ، وإن لم تكن من أهل هذا البلد ، فإن والدي أصلاً من أهل برمين ولكنه انتقل إلى «هل» أولاً حيث كون لنفسه ثروة عن طريق التجارة ثم ترك تجارته وعاش بعد ذلك في يورك - وهناك تزوج من أمي التي كان يدعى أهلها روبنسون وهم أسرة طيبة جداً في هذا البلد ، وعندهم أخذت اسمي روبنسون كروتزر . ولكن نتيجة لما يحدث من تحريف للكلمات في إنجلترا فنحن

بالملاحظة ، أن روبنسون كروزو يقرر منذ البداية أن الدافع للسفر والتجول لم يكن مجرد الميل إلى التنقل وروية العالم ، بل هو السعى وراء الثروة والريح وتحسين المركز .

وينصت كروزو إلى نصيحة والده أول الأمر ولكن ما يلبث أن يعاوده الحنين إلى البحر فيذهب إلى والدته راجياً إياها التوسط له لدى والده ولكنها ترفض ذلك مؤكدة له أن والده لن يسمح له بالسفر ولن يبارك خطته مهما يكن من أمر . ثم هي تبدي عجزها لمعاودة ابنها الكرة بعد ما كان بينه وبين والده من حديث أبوى رقيق . ويفقد كروزو الأمل في موافقة والده فيترك التفكير في الأمر فترة من الوقت ، ولكن تغلبه الرغبة الجاعبة إلى المغامرة في النهاية فيذهب لا يلوى على شيء هذا بالرغم من إدراكه لخطئه وتخوفه من نتيجته . وما هوذا يصف بدء حياته الخافلة بالمغامرات :

« ولم أفلت إلا بعد سنة تقريباً من ذلك الوقت . ولو أني طيلة هذا الوقت لم أكف عن رفض أية مقترحات بشأن اشتغالي بأى عمل . وكثيراً ما كنت ألوم والدى والذى لإصرارهما الشديد على رفض ما كانا يعلمان أن ميولى تمليه على . ولكنى عندما كنت يوماً في «هل» ، حيث ذهبت عرضاً ودون نية للهرب في تلك المرة ، فقد حدث أن كان أحد أصدقائي على وشك الإبحار إلى لندن في سفينة والده وعرض على الذهاب معه مستخدماً لإغرائى تلك الكلمات المعروفة للبحارة وهى أن الرحلة لن تكلفنى شيئاً . فلم أستشر أباً أو أمّاً مرة أخرى ، ولم أبعث لهما بكلمة عن الأمر ، بل تركتهما ليسعما به كيفما اتفق ، ودون أن أطلب بركة الله أو بركة والدى ودون أى اعتبار للظروف أو النتائج . وفي ساعة «نحس» يعلم الله ، ركبنا في أول سبتمبر ١٦٥١ سفينة مصوبة نحو لندن . وإنى أعتقد أنه ما من مغامر حدث قد بدأت مصائبه بسرعة أكثر مما بدأت مصائبي أو استمرت مدة أطول مما استمرت

مصائبي . إذ ما كادت السفينة تخرج من الميناء حتى أخذت الرياح تهب والأمواج ترتفع بطريقة مخيفة للغاية . ولما كنت أبحر لأول مرة فقد أصابنى الدوار والفرج بشكل لا يعبر عنه . وبدأت الآن جدياً في التفكير فيما فعلت وكيف نزل بي قصاص السماء العادل نتيجة لخطئى الفادح في تركي لبيت والدى والمهرب من واجبي . وتذكرت الآن نصيحة والدى القيمة ، ودموع والدى وتوسلات والدتي ، ولأمنى ضميرى الذى لم يكن بعد قد بلغ تلك الدرجة من التحجر التى بلغها فيما بعد . لأمنى لاحتمارى النصيحة وإهمالى لواجبي نحو الله ونحو والدى » . (١)

وكأنما تعبر هذه الفقرة مقدماً عما سيلحق بكروزو نتيجة لفعلته هذه بحيث نشعر عندما نجلده في « جزيرة الأسى » بمفرده فيما بعد أن ذلك كان متوقعاً . ونلاحظ هنا بوجه خاص انزعاج كروزو وتفكيره في خطئه وشعوره بالإثم . ويلاحقه هذا الشعور بالإثم طيلة مغامراته ويقوده تدريجياً عندما يدرك مدى عناية الله به إلى علاقة أقرب وأوثق بالله . ويمثل هذا الشعور أحد الجانبين الهامين في شخصيته ، فهو لإنسان واقعى يسعى إلى الثروة من ناحية وإنسان دين من ناحية أخرى . أما في بادئ الأمر فإن تدبته لا يعدو أن يكون عادة أو أمراً آلياً ، أما بعد أن يمر بتجربته القاسية فإنه يدرك أن يد الله وراء كثير مما يحل به من أحداث فيركع ساجداً لله شاكرأ له عنايته به ، وتتغير نظراته إلى الدين فيشعر بوجود الله شعوراً قوياً مختلفاً ، ويصبح الدين علاقة حية بينه وبين خالقه . ولعلنا نرى هنا أثر تربية ديفو نفسه الدينية .

فلذا عدنا إلى أحداث الرواية وجدنا أن تلك العاصفة التى تفرق أول سفينة يركبها كروزو ليست سوى الأولى في حياته ، تتبعها ثمانية وثلاثة نتيجة لتصميم

هذا الشاب الغر على متابعة مغامراته دون أي اعتبار جدى لتلك التحذيرات التي كانت تبدو له جلية واضحة كلما شعر بخطر البحر ثم تتضاءل أهميتها وتخف حدة تأثيره بها بعد زوال الخطر ومرور قليل من الوقت . ففى كل مرة يتعرض فيها للخطر كان ينذر أن يعود إلى إلى أهله طالباً الصفح والغفران إذا كتب له النجاة ، ولكنه سرعان ما كان ينسى ذلك ويعاود الكرة المرة بعد الأخرى .

ولعل من سوء طالع أن رحلته الثانية التي قام بها تجاه ساحل أفريقيا كانت ناجحة مريحة ، فأغرته بالقيام برحلة أخرى إلى جزر كنارى كالتب نتيجه أن وقع في أيدي جماعة من القرصان وبيع كعبد . ولكنه تمكن أخيراً من الهرب باستيلائه على قارب سيده الذي كان يرسله فيه أحياناً للصيد ، ساعده في ذلك خادم صغير يسمى اجزورى . ويقضى كروزو فترة من الزمن في هذا القارب ملازماً ساحل أفريقيا إلى أن تلتقطه سفينة برتغالية هو وخادمه الصغير وكل ما يحمل من متاع إلى البرازيل . وهنا يتعرض كروزو على ريان السفينة كل ما يملك لقاء إنقاذ حياته ولكن هذا يرفض ذلك محتجاً بأنه لم ينقذ حياته من الهلاك في البحر ليركه هلك جوعاً على البر في بلاد غريبة ، ولكنه يطلب منه أن يبيعه قاربه وخادمه وبعض الأشياء الأخرى التي يرغب في الاستغناء عنها فيفعل ذلك شاكراً . وهنا نلاحظ أن كروزو لم يردد كثيراً في بيع خادمه الصغير الأمين ولا يلوم نفسه حقاً إلا عندما يشعر بالحاجة إلى خادم آخر حين تستقر به الأمور في البرازيل ويشترى مزرعة وتأخذ زراعته في الاتساع . فهنا فقط يتذكر اجزورى وكيف باعه ويحزن لذلك ، ولكنه سرعان ما يبر عمله قائلاً : إنه لم يكن بوسعه أن يرفض للريان طلباً .

وهنا نرى إحدى صفات كروزو المميزة فهو لا يفتأ يحلل أعماله ويناقشها ويحاول تبريرها أمام نفسه . وما ذلك في الواقع إلا وسيلة من وسائل بناء الشخصية

التي يستخدمها ديفو . فهو لا يكتفى بتقديم صورة مفصلة لما يقع لكروزو من أحداث وما يقوم به من أعمال ولكنه يكشف لنا عما يدور مخاطره من أفكار وأحاسيس وإن لم يبلغ ديفو في ذلك درجة كبيرة بالمقارنة بمن تبعه من الروائيين ، إلا أنه قد خطا الخطوة الأولى في هذا المضمار ، فعمل على توضيح ملامح شخصيته وتعميق أبعادها بحيث يمكننا القول بأن موضوع العمل القصصى لم يعد المغامرات فحسب ، بل أصبح الشخصية أو الشخصيات وهو ما يتفق التقاد على أنه الركن الرئيسى للرواية التي تهدف كفن لتصوير الحياة الإنسانية . فما الأحداث سوى العوامل والملايسات التي تبرز الشخصية وتكشف عن معالمها . فإذا أردنا مثلاً لذلك فلنستمع لكروزو مرة أخرى بعد أن اتسعت مزارعه بالبرازيل وأخذ يلوم نفسه لتفريطه في الصبي اجزورى لنعلم إلى أى مدى هو دائم اللوم لنفسه ، دائم التطلع لشيء آخر :

« ولكن وأسفاه ! فما من غرابة في أن أخطئ أنا الذى لا أصيب أبداً . ولكن ما من علاج للموقف سوى أن أستمّر ، فها أنذا قد اتخذت لى عملاً بعيداً كل البعد عن ميولى ومضاداً تماماً للحياة التي تدخل البهجة إلى نفسى والتي من أجلها تركت بيت أبى ورميت بنصيحته عرض الحائط . نعم ، فها أنذا مقبل على ذلك المركز المتوسط أو الدرجة العليا من الحياة الدنيا التي نصحنى بها والدى من قبل ، والتي إذا ما قررت قبولها لكنت الآن فى بيتى وما كنت تكبدت فى الدنيا من المتاعب ما تكبدت . وكثيراً ما كنت أقول لنفسي لقد كان بوسعى أن أفعل تماماً فى إنجلترا وبين أهل ما ذهبته ٥,٠٠٠ ميلا بعيداً لأفعله بين الأجانب والمتوحشين فى هذا القفر وعلى مثل هذه المسافة التي لا يمكن عندها سماع أية أخبار من أى جزء من العالم يعرف عنى شيئاً » .^(١)

(١) « روبنسون كروزو » : ص ٤١ .

وهكذا كنت أنظر إلى حالتي بأشد الأسف . فلم يكن هناك من أحدث معه سوى هذا الجار من وقت لآخر . ولم يكن هناك من عمل أقوم به غير العمل اليدوي وكنت أقول لنفسى إنى أعيش تماماً كإنسان ملقى به بعيداً فى جزيرة فقراء بمفرده . ولكن كم هو من العدل وكم يجب أن يفكر الناس أنهم عندما يقارنون ظروفهم الراهنة بظروف أخرى أسوأ ، فإن السماء قد تجربهم على تغيير تلك الظروف حتى يتأكلوا عن طريق تجربتهم الشخصية من سعادة ظروفهم السابقة . وإنى أكرر أنه لمن العدل أن الحياة الانفرادية الحقبة التى تصورتها فى جزيرة فقراء قد آلت إليها مصرى أنا الذى قارنتها ظلى بالحياة التى كنت أحيها حينذاك والتى إذا ما استمرت بها لأصبحت على أغلب الظن ناجحاً جسداً وغنياً جداً .^(١)

وينضح ذلك الميل إلى السفر والتجول مرة أخرى عندما يترك ديفو مزارعه الناجحة ويواصل مغامراته . ذلك أنه نظراً لحاجته وبعض جيرانه من المزارعين للخدم ونظراً لما كان كروزو قد ذكره لهم عن وجود كثير من السود الذين يمكن استحضارهم من أفريقيا واستخدامهم فى مثل هذه الأعمال فإن بعض هؤلاء المزارعين يعرضون عليه أن يعدوا له سفينة ليذهب لإحضار بعض هؤلاء العبيد على أن يقوموا هم بدفع نفقات الرحلة والإشراف على مزارعه أثناء غيابه . وبعد تردد قليل يوافق كروزو على مقترحاتهم ، فيقضى بذلك على كل ما كان ينتظره من استقرار وثروة . ولكنه يدرك تماماً أنه كان بإرادته سبب كل ما أصابه من شقاء فكل هذه المصائب والإخفاقات كانت نتيجة لتسكى الواضح العنيد بميلى الأحقق للتفل فى الخارج ولتأبقة ذلك الميل معارضاً بذلك أوضح الأمور لمصلحتى ولتحقيق بوادر الحياة الناجحة

التي اتفقت الطبيعة والسماء على منحها لى وجعلها من واجبي .^(٢)

وهكذا يصل بنا ديفو إلى أهم حدث فى القصة وهو تحطم سفينة كروزو فى عاصفة عاتية ولجأته بمفرده ليقضى الجزء الأكبر من ٢٨ عاماً فى جزيرة خالية من السكان بعيداً عن طرق الملاحة المعروفة . ومرة أخرى يؤكد لنا كروزو مسئوليته عما حدث له ويشير إلى أن رحلته هذه قد بدأت فى اليوم الأول من سبتمبر ١٦٥٩ وهو نفس اليوم الذى ترك فيه أبويه ليلهب إلى «هل» قبل ذلك التاريخ بثانى سنوات .

ومما يلاحظ اهتمام ديفو بالتواريخ فى هذه القصة : فكروزو يذكر تاريخ كل حادث هام فى حياته ويربطه بغيره ليستنتج من ذلك أن هناك أكثر من عامل الصدفة وراءها ، هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فإن هذه الدقة فى تحديد الأزمنة هى أحد أوجه الأسلوب الذى يستخدمه ديفو ويعتمد فيه على التفاصيل الدقيقة المحسوسة التى تساعد فى مجموعها على خلق جو من الواقعية والصدق حول ما يبدو فى القصة من مستحيلات ومن أمثلة ذلك أن كروزو عندما يكتشف أنه نجا من الموت بأعجوبة وأنه الوحيد الذى نجا فإنه يخبرنا ببساطة لا تترك فرصة للشك وإن كانت تدعو للعجب والأسى : «أما عن الباقي فلم أرهم قط بعد ذلك ولا أى أثر لهم ، فلما عدا ثلاث قبعات . وغطاء للرأس وفردقى حذاء مختلفين »^(٣) أو عندما يدرك أن هذه النجاة إنما هى نجاة خيفة ، فلا يسه مبللة وليس لديه غيرها ليبلها وليس لديه ما يأكله أو يشربه وليس لديه سلاح يصطاد به شيئاً يقتات به أو يدافع به عن نفسه ضد أى مخلوق قد يرغب فى أن يتغذى به : «فبالاختصار ، لم يكن معى سوى سكين وغليون وقليل من التبغ فى علبة . هذا بينما الوقت مساء والليل غلى الأبواب . كل هذه

(١) ص ٤٣ - ٤٤ .

(٢) ص ٥٠ .

(١) ص ٤٢ الجار المشار إليه مزاح من أصل إنجليزى كان

يقم بالقرب منه .

التفاصيل الملموسة تساعد على تصوير الأحداث وتعاون القارئ على « أن يمارس عن رضى إيقاف ميله لعدم التصديق » كما يقول كولبرج .

وينجح ديفو في إثارة اهتمام القارئ لهذا الموقف عن طريق الوصف الدقيق الفصل لكل ما يقوم به كروزو من أعمال وما يدور مخاطره من أفكار وإحساسات مبدأً عبقرية نادرة في التفكير في كل ما يمكن أن يعن للمرء من تفاصيل هامة تخدم هدفه .

أما كروزو فسرعان ما يواجه الموقف ، بعد نوم ليلة هادئة في أعلى شجرة كبيرة ، بواقعة وشجاعة ، فما يكاد يلح السفينة التي ظلها قد غرقت مرتطمة بالصخور على مقربة من المكان الذي ألقت إليه به الأمواج حتى يسرع إليها وينقل منها كل ما يمكن وكل ما يحسب أنه سيحتاج إليه في إقامته التي يتصور مقدماً أنها ستكون إقامة طويلة قاسية ، مبتدئاً بالأهم فالأقل أهمية ، ويعرفنا بدقته المميزة أنه ذهب إلى السفينة إحدى عشرة مرة أثناء الثلاثة عشر يوماً التي بقيتها السفينة على الصخور قبل أن يبتلعها اليم . ثم ينتقل لوصف اختياره للمكان المناسب لإقامة مسكن له ذا كراً كل الاعتبارات التي كان عليه مراعاتها وكيف عمل على المحافظة على سلامة « بضائعه » من التلف ، ثم كيف نظم أوقاته بحيث جعل للعمل وقتاً وللراحة وقتاً وللصيد وقتاً وللعمل بمكان إقامته وقتاً آخر ، ثم كيف بدأ بصناعة أدوات بسيطة وتدرج منها إلى صناعة أدوات أخرى أكثر تعقيداً ثم كيف استأنس بعض الماعز وأعد الأرض لزراعة بعض الحبوب وكيف حصن مسكنه وأقام حوله سياجاً من الأشجار ثم كيف نقل بعض ممتلكاته إلى كهف بعيد خوفاً عليها من الأمطار وخشية أن يدمم مسكنه خطر مفاجئ فيفقد كل شيء .

ويفلح ديفو في إقناع القارئ بحقيقة هامة هي مرور الزمن ، وهو عامل هام لإقناعه بحقيقة قضاء كروزو لكل هذا الوقت في تلك الجزيرة . ويفعل ذلك في بادئ

الأمر عن طريق المذكرات اليومية التي يدونها كروزو ولكن سرعان ما يستهلك كل ما وجدته في السفينة من مداد ولا يجد وسيلة لصنع غيره . ولذا فهو يعتمد أساساً على وسائل أقل آلية من ذلك ، فيوحى للقارئ بمرور الزمن عن طريق غير مباشر بالإشارة إلى تكرار قطع الماعز الذي استأنسه مثلاً ، أو إلى تزايد عدد القطط التي تولدت من قطتين أنقذهما من السفينة حتى اضطر إلى قتل معظمها ، أو إلى تعلم بيعاء استأنسه وحاول تعليمه بضعة كلمات حتى صار قادراً على تكرار بعض الجمل بكل وضوح ، أو إلى زيادة محصول القمح والأرز الذي يبدأ بوضع سنابل تمت من بضع حبات ألقي بها عفواً عند نفث كيس كان يحوي بعض المواد الغذائية التي أحضرها من السفينة ، وتزايدت مع السنوات حتى أصبحت كافية لأن يصنع منها ما يكفيه من الخبز الذي حرم منه لعدة سنوات ، أو إلى تكاثف الشجيرات التي غرسها حول مسكنه حتى أصبحت سداً منيعاً يستحيل اختراقه دون تسلق إحدى الأشجار أو اقتلاعها . كما يشير أيضاً إلى عدد الأيام أو الأسابيع أو السنوات التي تستلزمها صناعة شيء معين ، فصناعة منضدة مثلاً تستغرق أسابيع بينما تستغرق حرث مساحة من الأرض بأدواته البدائية شهوراً ، أما قطع شجرة وإعدادها وصنع قارب منها فيستلزم سنوات . ويبدو كروزو شديد الاهتمام بالزمن بالرغم من وحدته ونشابه الأيام وعدم توقعه حدوث أمر جديد . ولكنه نخبرنا من بادئ الأمر أنه قام بحساب السنوات التي قضاه في الجزيرة وأنه كان يحتفل سنوياً بذكرى مجيئه إليها بالصلاة وتقديم الشكر لله ، كما نخبرنا في مكان آخر من القصة أن حسابه كان دقيقاً لدرجة أنه عندما عاد إلى العالم الخارجي وجد أنه لم يخطئ سوى في يوم واحد يرجح أنه نامه بأكمله أثناء فترة مرض ، ونتيجة لتناوله جرعة كبيرة من التبغ على سبيل الدواء . وهاك مثلاً لكيفية إشارته إلى مرور الزمن :

« لقد كنت الآن في السنة الثالثة والعشرين من إقامتي في هذه الجزيرة ، وكنت قد تكيفت للمكان وطريقة الحياة فيه ، حتى أنه لو أمكنني التأكد من عدم مجئ متوحشين إليه لإزعاجي لكنت قد ارتضيت بقضاء بقية أيامي هناك ، حتى إلى آخر لحظة ، إلى أن أرقد وأموت مثل ذلك الماعز الكهل (الذي رأيته) في الكهف . كما كنت قد توصلت إلى بعض وسائل الترفيه والتسلية التي جعلت الوقت يمر بشكل ألطف بكثير عن ذي قبل .. فقد علمت ببغاني «بول» الكلام كما أشرت من قبل ، وكان يتكلم الآن بسهولة ، وينطق الكلمات بوضوح ، مما كان يسرني كثيراً ، وعاش معي «بول» ما لا يقل عن ستة وعشرين عاماً ، ولا أدري كم من الزمن كان يمكن أن يعيش بعد ذلك ، فأنا أعلم أنهم يظنون في البرازيل أن البيغاوات تعيش مائة عام . ولعل «بول» المسكين ما زال حياً هناك للآن ، ينادى روبنسون كروزو المسكين إلى هذا اليوم .. أما كلبى فكان رفيقاً ساراً ومحباً لي لفترة لا تقل عن ستة عشر عاماً ، ثم مات من الشيخوخة » (١) .

ويظهر ديفو براعة فائقة في سرد قصته بحيث يحتفظ بانتباه القارئ وتشوقه فروبنسون كروزو عملاً بنشاطه وسعة حيلته الأيام المتتالية بالأعمال المختلفة التي تتفاوت بين صنع رداء من جلد الحيوان إلى صنع غليون من الطين إلى محاولة جريئة لاستكشاف سواحل الجزيرة . وهكذا تمضي الحياة آمنة مستقرة بوجه عام وإن كانت لا تخلو من مفاجآت وصعوبات ومخاطر يقابلها جميعاً كروزو بشجاعة وصبر ، إلى أن يحدث يوماً ما يفزع هذا البطل ويقض مضجعه بحت . ولنتركه يصف لنا هذا الحدث في فقرة من أشهر فقرات الكتاب :

« حدث ذات يوم حوالي الظهر وأنا متجه نحو

القارب أن هالتي على الشاطئ أثر قدم رجل عازية ، يمكن رؤيتها بوضوح على الرمل . فوقفت كشخص أصابه قصف الرعد أو كما لو كنت قد رأيت شعباً ، وأنصت وتلفت حولي ولكني لم أسمع شيئاً ولم أر شيئاً ، وصعدت إلى ربوة مرتفعة لأرى لمسافة أبعد وسرت على الشاطئ جيئة وذهاباً ولكن ذلك لم يغير من الأمر شيئاً ، فلم أر أى أثر آخر غير ذلك الأثر . فذهبت إليه مرة أخرى لأرى هل هناك آثار أخرى ولمعرفة ما إذا كنت قد تخيلت ذلك الأثر . ولكن لم يكن هناك مجال لذلك فقد كان هناك بالضبط ودون أدنى شك أثر قدم وأصابع وكعب وكل جزء من قدم . أما كيف جاءت إلى هناك فلم أعرف ولا كان يمكنني أن أتصور ذلك على الإطلاق . ولكن بعد أن تنازعني أفكار شتى وكنت مثل رجل مضطرب وفي غير وعيه تماماً عدت للمنزل إلى حصنى وأنا لا أحس كما يقال بالأرض التي أمشي عليها ، بل كنت في غاية الفزع ، أتلفت خلفي كل خطوتين أو ثلاث وأتوهم كل شجرة أو شجيرة أو جلدع شجرة على بعد رجلا . غير أنه من المستحيل أن أصف كيف صور لي الخيال المزعج أشياء كثيرة ولا كم من الأفكار الغريبة قد وجدت طريقها إلى ذهني طيلة الطريق .

« أما عندما جئت إلى حصنى ، فهكذا أظنني قد سميت منذ ذلك الوقت فقد هربت إلى داخله كشخص مطارد - وسواء كنت قد صعدت السلم كما كنت أفعل أولاً أو دخلت من الفتحة التي في الصخر والتي كنت أسميها باباً فلا أذكر ، لا ، ولا كان بوسعى أن أتذكر في الصباح التالي ، فما من أرنب فزع قد هرب إلى مخبئه أو ثعلب إلى جحره وهو أكثر اضطراباً مما جريت أنا إلى هذا المخبئ » (١) .

وهكذا يتابع القارئ كروزو بقلب واجف إلى أن

يكشف معه أن جماعة من المتوحشين يؤمنون الجانب الآخر من الجزيرة من وقت لآخر لإقامة احتفال يلتهمون فيه ما يحضرون من الأسرى ثم يذهبون تاركين وراءهم آثار فعلتهم البشعة . ويضطرب كروزو ويقسم أن يعاقب أولئك المتوحشين إن هم حلوا بجزيرته مرة أخرى ولكن كثرة عددهم كانت تمسك يده إلى أن حانت الفرصة فأنقذ من بين أيديهم أحد الأسرى واتخذته خادماً له ، علمه اللغة الإنجليزية ولقنه مبادئ الدين المسيحي فصار خير أنيس له في وحدته . وينقذ كروزو وخادمه فرايداي (نسبة ليوم الجمعة) عدداً آخر من الأسرى ويشعر كروزو وكأنه أصبح ملكاً لرعية صغيرة تعاونه وتأتمر بأمره فيفكر جدياً في محاولة للوصول إلى شاطئ القارة الأمريكية التي يأتي منها هؤلاء المتوحشون ، إلا أن سفينة إنجليزية تعرج على جزيرته عرضاً ، ويلدرك كروزو أن بعض بحارتها قد خرجوا عن طاعة ربانهم وحاولوا الاستيلاء على السفينة وترك الربان وبعض رجاله على الجزيرة ، فينقذه هو ورجاله من بين أيديهم ويسترجع له سفينته ، فيحمله هذا معه وخادمه إلى إنجلترا بعد أن يكون قد قضى في الجزيرة ثمانى وعشرين سنة وبعيداً عن وطنه خمسة وثلاثين عاماً كاملة . ويعود كروزو لينجد نفسه غريباً في وطنه فقد توفى والداه وتفرقت أسرته ، ولكنه يجد نفسه ثرياً جداً فقد درت مزارعه في البرازيل أرباحاً طائلة إلا أنه بالرغم مما حقق من ثراء وما قد قاسى من أهوال فإنه يعود للسفر مرة أخرى مدفوعاً كما نَحْنُ في الجزء الثاني من رحلاته ، لا بحب المال فحسب كما يتضح لنا الآن ، ولكن بتلك الرغبة الملحة في السفر والترحال .

تلك إذن هي قصة كروزو التي ما زالت تثير الخيال وتجذب القراء من جميع الأجناس والأعمار ، فما سر عظمتها ؟ وما سر خلودها ؟ وإلى أى مدى أثرت فيها تلاها من أعمال ؟

لقد كتب روسو يقول : إن « روبنسون كروزو » هو الكتاب الوحيد الذى يمكن أن يعلم كل ما يمكن أن تعلمه الكتب . وأضاف أن إميل « سيقراً هذا الكتاب قبل أن يقرأ أى كتاب آخر وأنه سيبقى الكتاب الوحيد في مكتبته لمدة طويلة ، كما سيشغل دوماً مكاناً في الصدرة » .

أما إذا أردنا حكماً أكثر موضوعية فلنستطلع آراء بعض كبار نقاد الرواية . يشير والتر ألين إلى نقطة هامة عندما يقول « إن ديفو يضع التركيز طيلة الوقت لا على الجزيرة أو على الأخطار التي تحيط بالبطل ، بل على كروزو نفسه كرجل . . . إن كروزو هو الذى يملأ الصورة وهو يفعل ذلك بصفاته البطولية حقاً ، كرجل يسود الطبيعة »^(١) . ثم يضيف أن كروزو أول ممثل للفردية ولكنه يقنعنا بفرديته لأنه لا يختلف عن غيره من الناس ويذكرنا بقول كوليردج الشاعر الإنجليزي المعروف من « أن كروزو لم يبلغ درجة فائقة من المهارة في كل ما فعله ، فهو يجيد التجارة والخيطة وصناعة الآنية الفخارية بالقدر الذى يسد حاجاته فقط . . . فهو يبلغ الدرجة التي يشعر جميع الناس أنهم يستطيعون بلوغها » ولعل هذا هو سر اجتذابه للقراء فهو كما يقول كوليردج أيضاً « يمثل العالم بأجمعه . فهو الشخص الذى يمكن لكل قارئ أن يضع نفسه مكانه » . وبالرغم من أنه يمثل كلا منا إلا أنه صنع المعجزات وتمكن بمفرده ودون أدنى معونة أن يتحكم في ظروفه وينتصر على الطبيعة .

أما النقطة الهامة الثانية فهي أن ديفو استطاع أن يجعل من شخصية كروزو شخصية مقننة فنياً . وهنا أيضاً يتفق النقاد على أنها شخصية كاملة بشكل واضح هذا علماً بأن هناك مناطق بأكملها من الخبرات الإنسانية التي لا تدخل في نطاقها . ولكن ديفو قد أحسن تصوير

فكروزو شخصية واقعية تختلف عن أبطال القصص الرومانسية من ناحية وشخصية تمثل الفردية الاقتصادية من ناحية أخرى .

ويذهب وات إلى أن كروزو يمثل الفردية الاقتصادية أكثر من أى شيء آخر ، فحب المال هو الدافع الرئيسى لجميع أعماله لذا فإن العلاقات الاجتماعية وحتى علاقته بالله تأتى فى المرتبة الثانية . أما أرنولد كينتيل فيقول « إن روبنسون كروزو تعد من ناحية قصة فى امتداح الفضائل البرجوارية وهى الفردية والعمل الخاص . . أما من ناحية أخرى أهم فأنها تشيد بضرورة الحياة الاجتماعية وكفاح الإنسان عن طريق العمل لقهر الطبيعة » .

وسواء نظرنا إلى هذه القصة من خلال هذه النظرة أو تلك فما لا شك فيه أنها تمثل على المستوى الرمزي ناحية أهم وأعمق وهى شعور الإنسان بالوحدة الكاملة فى علاقته مع الله والوجود . ولعل تصويرها لهذا الشعور بالوحدة التى يقاسى منها الفرد فى العالم الحديث بوجه خاص هو الذى يقرّبها إلى نفس القارئ الحديث بالرغم مما يرى فيها من تكرار ممل وإغراق فى التأمّلات الدينية والفلسفية التى قد تفسد عليه استمتاعه بها .

النواحي التى تناولها لدرجة تمكّنا من تصور تلك التى لم يتناولها .

وجدير بنا أن نوّكد هنا أنه ليس من العدل أن نهم ديفو ، كما يفعل البعض ، بجهله بأهمية الناحية الشكلية والفنية . فاختياره للشكل السردى المناسب لقصته وتسخيرها للترجمة الذاتية الخيالية لأغراضه ، فى الوقت الذى لم تكن فيه حتى الترجمة الذاتية الحقيقية معروفة لأكثر دليل على عبقريته^(١) . أما إبداعه فى خلق ذلك الجور من الواقعية والصدق القائم أساساً على دقة الملاحظة واختيار التفاصيل فهو ما يذكره له جميع النقاد ومؤرخى الأدب بالإعجاب والثناء .

أما أهمية « روبنسون كروزو » من الناحية التاريخية فلندل عليها من أقوال إيان وات مؤلف نشأة الرواية . يرى وات أن نشأة الرواية مرتبطة بعاملين هامين هما ازدهار المذهب الواقعى وانتشار المذهب الفردى . وترجع أهمية « روبنسون كروزو » إلى أنها أول عمل قصصى تمثل فيه الفردية والواقعية خير تمثيل^(٢) .

(١) انظر أولاً : المرجع السابق ص ٢٩ .

ثانياً : الجزء الأول ص ٥٩ من :

Arnold Kettle, *An Introduction to The English Novel* (1961).

(٢) انظر ص ٦٠ - ٦٢ من (١٩٦٠) .

Ian Watt, *The Rise of the Novel* (1960).



العمدة لابن رشيق القيرواني

بصلم
الأستاذ عبد الرؤوف مخلوف

الأستاذ المساعد بالمدى المال الفنى بالقاهرة

٤٥٦ هـ . وتحقيق ذلك كله مما أطلت مناقشته في رسالتي
« ابن رشيق ونقد الشعر » .

وأما أبوه فرشيق ، كان مولى رومياً من موالى
الأزد ، وكان بعض منافسيه غيره أنه ليس عربياً بالدم
والنسب ، فما زاده ذلك إلا إصراراً على إعلان أصلته
بالدم في الروم ، وولائه في العرب ، وذلك إذ يقول :

أما أبى فرشيق لست أنكره

قل لى أبوك وصوره من الخشب

ثم قال : « ما أبغى به أباً ، ولا أرضى بمذهبه مذهباً ،
رضيت به رومياً لا دعياً ولا بدعياً » وهو في هذا يعرض
بابن شرف الجذائى الذى قالوا : إن شرفاً اسم لوالدته
وإنه كان مطعون النسب .

وكانت صناعة رشيق صياغة الذهب ، وفي أحضان
هذه الصنعة نشأ الوليد وتفتحت على الذهب عيناه ،
حتى إذا أحس من نفسه ميلاً إلى الأدب نزح من المسيلة
إلى القيروان يدرس على مشيختها في الجامع الكبير ،
ويتلقى عنهم علوم اللغة فلما قال الشعر وقال منه ما رفعه
إلى مصاف الشعراء المقدمين وصل حبله بحبل المعز
ابن باديس الصنهاجى حاكم المغرب يومئذ ، وقال فيه من

قلما نقرأ لكاتب معاصر في النقد الأدبى ثم لا نجد
له إشارة إلى كتاب « العمدة في صناعة الشعر ونقده »
أو استشهاداً ببعض ما جاء فيه ، أو تعقيباً على ما عسى
أن يكون ورد في ذلك الكتاب الذى ألفه ابن رشيق
القيروانى في مطلع القرن الخامس الهجرى ، أو في
الربع الأول منه على التحقيق .

وابن رشيق هذا هو أبو على حسن المنسوب إلى
القيروان ، والمولود سنة ٣٩٠ هـ بقرية المسيلة إحدى
قرى المغرب ، وعلى عدة أميال من تونس من جهة
الإسكندرية .

وكانت وفاته سنة ٤٥٦ هـ في مازر بجزيرة صقلية
على التحقيق الراجح .

وأما ما ذهب إليه بعضهم من أنه ولد سنة ٣٨٥ هـ
أو سنة ٣٧٠ هـ ، وأنه مات سنة ٤٦٣ هـ وفي تونس
فلا وجه له لأن أقدم المصادر وهو الذخيرة لابن بسام
ذكر أن مولده كان في المسيلة ونسبه إليها فقال :
« ابن رشيق المسيل » ، وابن رشيق نفسه يذكر ذلك ،
ويذكر كابن بسام أيضاً أن ولادته كانت سنة ٣٩٠ هـ ،
كما ثبت عندى بأدلة أن وفاته كانت في مازر سنة

الشعر ما جعل هذا يقربه ويدنيه من مجالسه ، حتى
ضمه إلى شعراء بلاطه ، أولئك الذين كان يباهى بهم
الشعراء في بلاط الفاطميين بمصر وبلاط العباسيين في
العراق ، ولا عجب فقد كان قيام الدويلات خيراً
وبركة على الحركة الأدبية آنئذ .

ومن قول ابن رشيق مخاطباً ابن باديس هذا ،
أبياته التي يقول فيها :

وذبال له رجل طحون

لما نزلت به ويد زجوج

يطير بأربع لا عيب فيها

لظهران الصفصا منها عجيج

خرجت به عن الأوهام سبقا

وقل له عن الوهم الخروج

إلى الملك المعز أبي تميم

أمر بمن سواه فلا أعيج

وأبياته التي يمدحه بها أيضاً فيقول :

ذمت لعينك أعين الغزلان

قمرأ أقصر لحسنه القمران

ومشت ، ولا والله ما حقف النقا

مما أرتك ولا قضيب البان

يابن الأعزة من أكابر حمير

وسلالة الأملاك من قحطان

من كل أبلج أمر بلسانه

يضع السيوف مواضع التيجان

وتوثقت صلة الشاعر بالملك ، فضمه إلى كتاب

ديوان الإنشاء برياسة أبي الحسن علي بن أبي الرجال ،

وقد أظهر صاحبنا من الكفاية في عمله ما يقربه أيضاً إلى

قلب أبي الحسن ، فرفع إليه كتابه على ما نرى ،

وأخذ يطريه ويمدحه كلما سنحت فرصة ، وكان

أبو الحسن هذا شاعراً يعجب شعره ابن رشيق فيروى
منه بين الفينة والأخرى في كتابه العمدة كأن يقول :
ومن قول السيد أبي الحسن - أدام الله عزه -
في صفة كاتب بالبلاغة وحسن الخط :

فضل الأنام بفضل علم واسع

وعلا مقالم بفصل المنطق

وحكى لنا وشى الرياض وقد وشت

أقلامه بالنقش بطن المهرق

ثم يقول : « فبلغ ما أراد من الوصف في اختصار
وقلة تكلف » .

ثم يذكر له أيضاً أنه قال :

إذا مشقت عنك في الطرس أسطرا

حكيت بها وشى الملاء المنضد

يروق بحمد الخط حسن حروفها

ويعجب منها بالمقال المسدد

ويعقب على البيتين بقوله : « وهذا الشعر كالأول

في الحز ، وإصابة المفصل ، وإن أبا الحسن لكما

قال سميه أبو الطيب خاتم الشعراء :

علم بأسرار الديانات واللغى

له خطرات تفصح الناس والكتبا

بل كما قال ولي نعمته وشاكر منته - يريد

نفسه - :

إنى لأعجب كيف يحسن عنده

شعر من الأشعار مع إحسانه

ما ذاك إلا أنه در النهى

يفد التجار به على دهقانه

وهكذا بقي ابن رشيق يعيش في كنف المعز ،

وتحت ظل أبي الحسن ، حتى إذا مات هذا سنة ٤٢٥ هـ

واصل حياته في قصر المعز إلى أن كانت فتنة القيروان

وغارة المغيرين عليها ، ونزوح ابن باديس منها إلى المهديّة سنة ٤٤٩ هـ فإنه هو أيضاً قصد مع سيده إلى المهديّة ، وأقام فيها إلى أن تركها قاصداً جزيرة صقلية ، فأقام بها حتى وافاه الأجل في مازر إحدى مدن الجزيرة سنة ٤٥٦ هـ

ولا نعرف أنه انقطع عن المعز إلا من خلال شعر قاله وأشار فيه إلى أنه انقطع عنه فترة عاد بعدها نادماً على ما كان منه ، وذلك إذ يقول :

ولولا شقائي لم أغب عنك ساعة

ولا رام صرفي عن حياتك صارف

ولكنني أخطأت رشدى فلم أصب

وقد يخطئ الرشد الفتى وهو عارف

كتاب العمدة

ألف ابن رشيق ما يزيد على ثلاثين مؤلفاً ، بين كتاب ورسالة ، وقد أثبت ذلك وأحصى في رسالتي « ابن رشيق ونقد الشعر » لكن الكتاب الذي خلد اسم الرجل ووضعه في مصاف الخالدين من أعلام العرب ، والذي وصل إلينا هو كتابه « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » أو « العمدة في صناعة الشعر ونقده » .

والكتاب ألف في القيروان أثناء استمتاع ابن رشيق بحياة الرضا والسعة في كتف المعز وظلال أبي الحسن على بن أبي الرجال ، يدل لذلك أنه يرفع الكتاب إلى صاحبه هذا فيقول بعد حمد الله والصلاة على نبيه : « أما بعد فإن أختي من جنى ثمر الأكباب واقتطف زهر الآداب ، متزهاً في عقول الحكماء ، متفكهاً في أقاويل العلماء ، بالغاً بهمة أعلى المراتب ، خاطباً لنفسه أسنى المطالب . . . من عرف للعلم حقه وفضله ، وسلك به طريقه وسيله ، وأكرم في الله مثواه ونزله ، وخصى

بالقرب ذويه وأهله ، فاستوجب من جميل الذكر ، وجزيل النحر ، ما هو أزين في الدنيا ، وأبقى في الأخرى ، كالسيد الأجد ، والفد الأوح ، حسنة الدنيا ، وعلم العليا ، باني المكارم ، وآبي المظالم ، رجل الخطب وفارس الكتب أبي الحسن على بن أبي الرجال . الكاتب ، زعيم الكرم وواحد الفهم . . . إلى أن يقول . . . ولم اسم كتابي هذا باسم السيد - زاده الله تعالى سمواً - لأكون كجالب التمر إلى هجر ، ومهدى الوشي إلى عدن ، لكن تزينا باسمه الشريف ، وذكره الطبيب ، واستسلاماً بين يدي علمه الطائل وأدبه الكامل

إن قصرت عن غرض رمية

أو زل فكر أو نبا خاطر

لأنني فيه على نية

يخبر عن باطنها الظاهر

ولما عدلت في الحال عن حضور مجلسه الباهر ومنعني الإجلال من مناسمة خلقه الزاهر . وطال اشتياقي إلى تلك الطلعة الكريمة . . . نفضت جراب صدرى ، وانتقدت كنز معرفتى ، وأيقنت أن صورة الإنسان فضيلة عن القلب واللسان ، وأن استحقاقه للفضل إنما هو من جهة النطق والعقل ، فثلث له نفسي وأهديتها إليه ، ومثلت بها حقيقة بين يديه ، إذ كانت الأنفاس منوطة بالأنفس ، والمرء لولاهما موات ملقى لا خير فيه . . . والسيد - أدام الله عزه - أعلم بمعذرتي ، وأقوم بحجتي من أن أعرض خزني على جوهره ، أو أقيس وشلي بأبحره ، بل أستقبله وأسترشده ، وأستغفبه وأستنجده . ثم إنى لا أظهر حرفاً من كتابي هذا إلا عن أمره وبعد إذنه ، لأكون به أقوى ثقة ، وله أشد معة ، فإن وقع منه بموقع ، وحل من قبوله في موضع ، بلغت الإرادات ورجوت الزيادات .

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه

وأول الغيث قطر ثم ينسكب

ولا سترته ستر العورة وطرحته طرح القلامة لعل
الله يحدث بعد ذلك أمراً ، أسأله حسن التوفيق والمداية ،
وأرغب إليه في العصمة والكفاية بمنه ولطفه ورحمته «
ذلك ما يقوله ابن رشيق في رفع الكتاب إلى
أبي الحسن علي بن أبي الرجال ، فاذا فرغ منه ختمه
بأبيات يخاطبه فيها أيضاً فيقول :

إن الذي صاغت يدي وفي

وجري لساني فيه أو قلبي

مما عنت لسبك خالصة

واخترته من جوهر الكلم

لم أهله إلا لتكوه

ذكر أجمده على القدم

لسنا نزيدك فضل معرفة

لكهن مصادب الكرم

فاقبل هدية من أشدت به

ونسخت عنه آية العدم

لا تحسب الدينأ أبا حسن

تأني بمثلك فائق المهم

وهكذا يكون الكتاب إنما كتب في عهد أبي الحسن
على بن أبي الرجال ، وأبو الحسن هذا مات سنة ٤٢٥ هـ
فيكون الكتاب كتب قبل ذلك التاريخ بيقين ، ويكون
ما ذهب إليه - احتمالاً - الأستاذ أبو البركات عبدالعزيز
الميمنى من أن في الكتاب أبياتاً تقتضى أن يكون صنفه
بالمهدية بعد السنة ٤٤٩ هـ وهى سنة انجلاء المعز إلى
المهدية - اللهم إلا أن يكون أضاف هذه العبارة فقط
بالمهدية « يريد قوله : « ومن قصيدة صنعتها بدسمة

بالمهدية ساعة وصولي إليه (إلى المعز) أدام الله عزه . .
... الخ الأبيات .

أقول يكون ذلك الاحتمال أبعد ما يكون من الواقع
لأنه لا يعقل أن يظل ابن رشيق زهاء ستين عاماً هـى كل
عمره تقريباً لا يؤلف شيئاً ، ثم يؤلف العمدة على ما هو
عليه كثرة مادة وأصالة لفكرة ، وغنى بالرواية في آخر
العمر سنة ٤٤٩ هـ ، ثم يكون « أتم الأنموذج وقراءة
الذهب بالمهدية أو صقلية » كما يقول الميمنى فقد كانت
هذه الفترة في حياة الرجل أعنى من سنة ٤٤٩ هـ إلى
آخرهايات العمر سنة ٤٥٦ هـ فترة فن واضطرابات ،
اضطرتته إلى أن يلقى رحلته كل يوم في بلد ، فمن
القيروان إلى المهدية إلى صقلية ، وتلك حال لا تعين
على تأليف ، ولا تسعف بكتابة .

وأما العبارة التى يشير إليها الميمنى وأن فيها ذكر
المهدية ، فلم لا يكون ابن رشيق وفد على المهدية والمعز
بها قبل الفتنة فقال قصيدته تلك ؟ ومن الذى قال إن
المعز لم يذهب طول حياته إلى المهدية إلا سنة ٤٤٩ هـ .
بعد فتنة في القيروان ، وما الذى يمنع من أن يكون
تردد عليها قبل ذلك فأنشده ابن رشيق أبياته التى
منها :

إلى الملك المعز أبى تميم

أمر بمن سواه فلا اعيج

في بعض زوراته لها ، والمهدية كانت من المدن
الداخلية في ملكه ، وولى عليها ابنه تيميا .

ألا إن رأى أن العمدة ألف قبل سنة ٤٢٥ هـ
والميمنى نفسه رجع عما أثارته في نفسه كلمة ابن رشيق
المتقدمة ، وإن يكن وجهها « بأنها ألحقت بعد إتمام
الكتاب » . ولكن حتى هذا التوجيه لا ضرورة إليه

فالكلمة تأخذ مكانها في الكتاب على أنه لقي المعز في المهديّة أول عهده بلقائه وقبل أن يكتب كتابه وقبل سنة ٤٤٩ هـ .

وأما عن بداية تأليف الكتاب فقد رجحت في كتابي « ابن رشيق ونقد الشعر » أنه بدأ كتابته سنة ٤١٢ هـ . لأسباب شرحها هناك ولا نطيل بذكرها هنا ، وإنما ننقل الحديث إلى موضوعات الكتاب فإنها نقطة الارتكاز في هذا المقال .

موضوع العمدة

الكتاب في جملة معقود للحديث عن الشعر ومن ثم جاء عنوانه العمدة في صناعة الشعر ونقده أو العمدة في محاسن الشعر وآدابه كما في النسخ المتعددة .

يقول ابن رشيق ... وجدت الشعر أكبر علوم العرب ، وأوفر حظوظ الأدب ، وأحرى أن تقبل شهادته وتمثل إرادته لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن من الشعر لحكماً » وروى للحكمة ، وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : نعم ما تعلمته العرب الأبيات من الشعر يقدمها الرجل أمام حاجته ، فيستنزل بها الكريم ويستعطف بها اللئيم مع ما للشعر من عظيم المزية ، وشرف الأبيّة ، وعز الأنفة وسُلطان القدرة ، ووجدت الناس مختلفين فيه ، متخلفين عن كثير منه ، يقدمون ويؤخرون ، ويقولون ويكثرون ، قد يوبوه أبواباً مبهمة ولقبوه ألقاباً مبهمة ، وكل واحد منهم قد ضرب في جهة ، وانتحل مذهباً هو فيه إمام نفسه ، وشاهد دعواه ، فجمعت أحسن ما قاله كل واحد منهم في كتابه ليكون « العمدة في محاسن الشعر وآدابه » إن شاء الله ، وعولت في أكثره على قريحة نفسي ونتيجة خاطري خوفاً التكرار ، ورجاء

الاختصار ، إلا ما تعلق بالخبر وضبطته الرواية فإنه لا سبيل إلى تغيير شيء من لفظه ولا معناه ليوثق بالأمر على وجهه .

ويمكن رد أبواب الكتاب في جملتها إلى ثلاث مجموعات : الأولى وتتناول الشعر والمجتمع ، والثانية ويتحدث فيها عن الشعر ونقده ، والثالثة أبواب لا تمت إلى الشعر إلا من بعيد وعلى وجه التأول وأدنى مناسبة . وعلى هذا يلعب ابن رشيق يتناول الأبواب واحداً فواحداً ، وأولها تلك الجملة التي يتحدث فيها عن الشعر والمجتمع ، وما له فيه من جليل الشأن وكبير الخطر ، ويفتحها بباب يجعل عنوانه « باب في فضل الشعر » ويقول فيه : « العرب أفضل الأمم وحكمها أشرف الحكم لفضل اللسان على اليد ، والبعد عن أمهات الجسد إذ خروج الحكمة عن الذات بمشاركة الآلات ، ولا بد للإنسان من أن يكون تولى ذلك بنفسه أو احتاج فيه إلى آلة أو معين من جنسه » . ثم ما يزال ابن رشيق يقول في ذلك إلى أن يقول : « ومن فضائل الشعر أن الكلب الذي اجتمع الناس على قبحه ، حسن فيه ، وحسبك ما حسن الكلب واغفر له قبحه فقد أوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم كعب بن زهير لما أرسل إلى أخيه بجبر بنهائه عن الإسلام ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم بما أحفظه ، فأرسل إليه أخوه : أن ويحك ، إن النبي أوعدك لما بلغه عنك - وقد كان صلى الله عليه وسلم أوعد رجالاً بمكة ممن كان يهجو ويؤذيهم فقتلهم - فإن كانت لك في نفسك حاجة فطر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقتل من جاء تائباً ، وإلا فانج إلى نجائك فإنه والله قاتلك ، فضافت به الأرض » . فأتى كعب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنشده بعد أن استأمنه :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول

منم لارها لم يفسد مكبول

أنبت أن رسول الله أوعدي

والعفو عند رسول مأمول

مهلا هداك الذي أعطاك نافلـ

لمة القرآن فيه مواعظ وتفصيل

لا تأخذني بأقوال الوشاة فلم

أذنب - ولو كثرت في الأقاويل

يقول ابن رشيقي : فلم ينكر عليه النبي صلى الله

عليه وسلم قوله ، وما كان ليوعده على باطل .

ثم يعقد بعد ذلك باباً يرد فيه على من يكره الشعر

ويروي عن النبي أنه قال « إنما الشعر كلام مؤلف

فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه

فلا خير فيه » ثم يذكر من أشعار الخلفاء والقضاة

والفقهاء ليؤيد القضية . وينقل الحديث بعد إلى ما صنع

الشعر بالناس ، وكيف أنه رفع منهم ووضع ، وأنه

« يرفع من قدر الوضيع الجاهل مثل ما يضع من قدر

الشريف الكامل ويسمي من مروءة الذي كما يدني من

مروءة السرى » ثم يخرج من ذلك إلى شفاعات الشعر

للشعراء ، واحتماء القبائل بشعرائها ، ثم يتحدث عن

القال والطيرة فيه ، ثم عن مضاره ومنافعه ، وما قد

يجره الشعر على قائله كالذي كان من عمر بن الخطاب

مع الخطبة حين هجا ابن بدر بأبياته المشهورة ، ثم يذكر

أبيات أبي الدخان التي يقول فيها :

وللشعراء السنة حداد

على العورات موفية دليلا

ومن عقل الكريم إذا اتفاهم

وداراهم مداراة جميلة

إذا وضعوا مكابهم عليه

وإن كذبوا فليس هن حيلة

ثم يعقد باباً يذكر فيه من تكسب بالشعر ، ومن

أنف من ذلك ، وأن العرب لم تكن تتكسب به ،

« وإنما يصنع أحدهم منه ما يصنعه فكاهة أو مكافأة عن

يد لا يستطيع أداها حقها إلا بالشكر إعظاماً لها كما قال

امروء القيس بمدح بني تميم ، رهط المعلي :

أقرحشا امرئ القيس بن حجر

بنو تميم مصاييح الظلام

لأن المعلي أحسن إليه وأجاره حين طلبه المنذر بن

ماء السباء .

وعلى هذا كانت العرب تقول الشعر حتى نشأ

الناطقة الديباني فلدح الملوك ، وقبل الصلة على الشعر .

فسقطت منزلته وتكسب مالا جسيماً حتى كان أكله

وشربه في صحاف الذهب والفضة ، وأواني من عطاء

الملوك . فلما جاء الأعشى جعل الشعر متجراً يتجر به

في البلدان حتى قصد به ملك العجم فأثابه وأجرل عطيته

علماً بقدر ما يقول عند العرب

ثم يحتم حديثه عن هذه الناحية وأغنى بها « الشعر

في المجتمع » بحديث عن تنقل الشعر في القبائل وأنه كان

في الجاهلية ، في ربيعه ، فكان منهم مهلهل واسمه عدى

والمرقشان .. ثم تحول الشعر في قيس فبنهم النابغتان ..

ثم استقر في تميم ومنهم أوس بن حجر شاعر مضر في

الجاهلية .

وينقل الحديث في الكتاب بعد ، إلى الجانب النقدي

المتصل بمدارسة الشعر من حيث فنيته ومنزلته ، ويستغرق

الجزء الأكبر من مجهود ابن رشيقي ، ويستفتح باب

يذكر فيه القدماء والمحدثين ، وأن كل قديم من الشعراء

حدث في زمانه بالإضافة إلى من كان قبله ، ثم يذهب

ينقل من آراء النقاد في ذلك إلى أن يقول : « ولم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن إبراهيم فانه قال : قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر ، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره ، ونجد الشعراء الخذاق تقابل كل زمان بما استجيد فيه ، وكثر استعماله عند أهله بعد ألا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال ، وجودة الصنعة وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل كثيراً في غيره ، كاستعمال أهل البصرة كلام أهل فارس في أشعارهم ، ونوادير حكاياتهم — قال : والذي أختاره أنا : التجويد والتحسين الذي يختاره علماء الناس بالشعر ، ويبقى غابره على الدهر ، ويبعد عن الوحشي المستكره . ويرتفع عن المولد المتحل ويتضمن المثل الباسر والنشيبه المصيب والاستعارة الحسنة .

يقول ابن رشيق : « وأنا أرجو أن أكون بانينار هذا الفصل وإثباته هنا داخلا في جملة المميزين إن شاء الله ، فليس من أتى بلفظ محصور يعرفه طائفة من الناس دون طائفة لا يخرج من بلده ، ولا ينصرف من مكانه كالذي لفظه سائر في كل أرض ، معروف بكل مكان . وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام رقيقاً سفسافاً ولا بارداً غثاً ، كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشياً خشناً ولا أعرايياً جافياً ولكن حال بين حالين » وهكذا لا يقف ابن رشيق عند حد النقل ولكن يجاوز ذلك إلى إبداء الرأي والإدلاء في كل مسألة بدلو ، يدل به على بصر بقصد الشعر ، ومعرفة ببيد الكلام ورديته ، وشروط ذلك كله وصفاته .

ثم يتحدث عن المشاهير من الشعراء ، وعن المقلين منهم والمقلبين ، وعن رغب عن ملاحاة غير الأكفاه ثم يذكر طبقات الشعراء .

وينقل الحديث بعد إلى ماهية الشعر وحده وبنيته ، ثم إلى قضية اللفظ والمعنى وإلى أيهما يرجع الفضل ، ويذكر في ذلك آراء العلماء والنقاد واختلافاتهم ، ويتحدث بعد عن الطبع والصنعة ، وعن المطبوعين من الشعراء والمصنعين ، ويذكر أن المطبوع هو الأصل الذي وجد أولاً ، والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفاً تكلف أشعار المولدين لكن وقع فيه منه . « والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق أو تقابل ، فتترك لفظه للفظه ، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون ، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجزالته ، وبسط المعنى وإبرازه وإتقان بنية الشعر ، وإحكام عقد القوافي ، وتلاحم الكلام ببعضه ببعض حتى عدوا من فضل صنعة الحطيئة حسن نسقه الكلام بعضه على بعض في قوله :

فلا وأبيك ما ظلمت قريع

بأن يبنوا المكارم حيث شاءوا

ولا وأبيك ما ظلمت قريع

ولا برمسوا لذلك ولا أساءوا

بعثرة جارهم أن ينعضوها

فيخبر حوله نعم وشاء

فيسنى مجدها ويقم فيها

ويعشى إن أريد به المشاء

وإن الجار مثل الضيف يغدو

لوجهته وإن طال الثواء

وإني قد علقت بمجمل قوم

أعاسهم على الحسب الثراء

وكذلك قول أبي ذؤيب يصف حمر الوحش

والصائد :

فوردن والعيسوق مقعد راني
الضرباء خلف النجم لا يتسلع
فكر عن في حجرات عذب بارد
حصب البطاح تغيب فيه الأكرع
فشر بن ثم سمعن حسا دونه
شرف الحجاب وريب فرع يفرع
فنكرنه فنفرن فامرست به
هوجاء هادية وهاد جرشع
فرى فأنفذ من نحوص عائط
سهما فخر وریشه متصع
فبدا له أقراب هاد رائعا
عنه فعبث في الكنانة يرجع
فرى فالحق صاعديا مطرا
بالكشح فاشتملت عليه الأضلع
نأبدهن حنوفهن فهارب
بذ مائه أو بارك متجمع

يقول ابن رشيق : فأنت ترى هذا النسق بالقاء
كيف أطرد له ولم ينحل عقده ولا اختل بناؤه ، ولولا
ثقة الشاعر ومراعاته إياه لما تمكن له هذا الممكن .

وعلى هذا النحو يفيض ابن رشيق يناقش الموضوعات
فيذكر الأبواب . وإذا كان في حد الشعر أنه موزون
مقفى ، فإنه يعقد باباً يتحدث فيه عن الأوزان وآخر
يذكر فيه التقفية والتصريع ، ويستغرق في ذلك جملة
تقارب خمسين صفحة من الجزء الأول من ص ١١٣ -
١٥٨ . ويتميز حديثه في الأوزان والتقفية والتصريع من
حديث العروضيين بأنه يتجاوز الشكل الخارجى إلى
الحديث عن الحس الفنى والتذوق للأوزان والتقفية
والتصريع ، وكيف أن الذوق هو الذى يحكم في الشعر

وليس ما قال العروضيون ، على أن المطبوع - فيما
يرى - لا يحتاج إلى علم الأوزان والقوافي ، وإنما هو
علم يستعين به المصنفون .

ثم يذكر ابن رشيق الرجز والقصيد ، وأن النقاد
يخصون الرجز بالمشطور والمنهوك وما جرى مجراها ،
وأما القصيد فطويل الأبيات ، ومستوفاهما ، وليس الأمر
على ذلك عنده لأن الرجز ثلاثة أنواع غير المشطور
ثم يذكر القريض وأنه عند أهل اللغة الشعر الذى
ليس برجز كما قال النحاس ، ويستكمل ذلك بحديث
عن القطع والطوال ، ومواطن هذه وتلك ، والمشهورين
بهذا وذاك من الشعراء .

ثم يعقد باباً للبديهة والارتجال ، والبديهة فيما يرى
« ما فيه الفكرة والتأييد » وأما الارتجال فما كان أنهماراً
وتدققاً لا يتوقف فيه قائله كالذى صنع الفرزدق حين
نبا في كفه السيف فإنه قال مرتجلاً :

فإن يك سيف خان أو قدر أبى
لتأخير نفس حينها غير شاهد
فسيف بنى عبس وقد ضربوا به
نبا يبدى ورقاء عن رأس خالده
كذاك سيوف الهند ننبو ظباها
ويقطعن أحياناً مناط القلائد
ولو شئت قط السيف ما بين أنفه
إلى علق دون الشراسيف جاسد

ويجرحه ذلك إلى الحديث عن عمل الشعر وشحذ
الترجمة له ، وكيف تمر بالشاعر أوقات ويخلع ضرر
فيها أهون عليه من قول بيت ، فإذا تمادى الشاعر على
ذلك قالوا عنه : أصفى وأقصى كما يقال في الدجاجة
إذا انقطع بيضها ، ويقال فيه أجفل كما يقال لحافر
البئر إذا بلغ في حفرة جبلا تحت الأرض ، ويقال له

أكدى وأفحم من فحم الصبي إذا انقطع صوته من شدة البكاء ، فإذا ساء لفظ الشاعر قالوا اهر فهو مهتر .

وهكذا يكشف ابن رشيق بمقالته هذه عن معرفته باللغة وأصول استعمالها حين تستعمل في معان اصطلاحية تشبه ما استعملت فيه أصلاً وتمت إليه بسبب ويأخذ بعد في ذكر المقاطع والمطالع والمبدأ والخروج والنهاية ، ويسلمه ذلك إلى أثر البيئة في الشعر ، وما ينبغي للشاعر أن يأخذ به نفسه من الملاءمة بين ما يقول وبين البيئة والعصر اللذين يعيشهما ومن ذلك أنه لما كانت العرب ودواها الإبل ولها صبر على الأسفار والنصب ، وقلة الماء والعلف ، خصوها بالذكر دون غيرها ولم يكن أحدهم يرضى بالكذب فيصف ما ليس عنده كما يفعل المحدثون ، وأما امرؤ القيس فإنه لما كان ملكاً ذكر خيل البريد والفرائق ، على أنه لم يستغن عن ذكر الإبل للعادة التي جرت .

ثم يأخذ ابن رشيق بعد في أبواب من البلاغة بعد أن يسوق من كلمات الأقوام في تحديدها ، فيذكر الإيجاز وينقل فيه تعريف الرماني له وأنه ضربان الأول مطابق لفظه لمعناه ، لا يزيد عليه ولا ينقص كقولهم : سل أهل القرية ، والثاني : ما فيه حذف للاستغناء عنه كقوله تعالى : واسأل القرية .

ثم يتكلم عن البيان ، والنظم ، والمخترع والبديع ، والمجاز ، والاستعارة ، والتشليل والمثل السائر ، والتخيل عنده ضرب من الاستعارة ، وبسوق شواهد مما جاء في القرآن الكريم ، ويتكثر من ذلك ما لم يتكثر من غيره . ثم يتحدث عن التشبيه وأنه صفة الشيء بما قاربه وشاكله ، كما يتحدث عن الإشارة وأنها من غرائب الشعر وملحه ، وأنها بلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة . كما يذكر التبيين وأن منه ما يسوونه

التجاور ، والتابع هو ذلك الضرب المشهور باسم الكناية ثم يذكر التجنيس وأنه ضروب ، ويختم الجزء الأول من الكتاب بباب التريديد كما يستفتح الجزء الثاني بالتصدير ويتبع ذلك بحديث المطابقة وهي جمعة بين الضدين في الكلام أو في بيت شعر - ثم يذكر المقابلة وأنها مواجهة اللفظ بما يستحقه في الحكم ، فهذا أحد ما اتضح عنده .

ثم ينقل الحديث إلى التقسيم وكيف اختلف فيه النقاد فجعله بعضهم استقصاء الشاعر جميع أقسام ما ابتدأ به كقول بشار يصف هزيمة قوم :

بضرب يذوق الموت من ذاق طعمه

ويدرك من نجى الفسار مثالبه

فراح فريق في الأسارى ومثله

قتيل ، ومثل لاذ بالبحر هاربه

وجعله آخرون هو هذا مع زيادة تأتي تدريجاً وترتيباً ، فصعب على متعاطيه لهذا وقل جداً ، وأحسنه قول زهير بن أبي سلمى :

يطعمهم ما ارتنموا حتى إذا اطعنوا

ضارب حتى إذا ما ضاربوا اعتنوا

فإنه أتى بجميع ما استعمل في وقت الهياج ، وزاد مدح رتبة ، وتقدم به خطوة على أقرانه ، يقول ابن رشيق ولا أرى في التقسيم عدل هذا البيت ، ويليه في بابيه قول عنرة :

إن يلحقوا أكرر وإن يستلحموا

أشدد ، وإن يلفوا بضنك أنزل

وهكذا له رأى في أكر الذي يحكى .

ويتحدث بعد عن التسيم وأن قدامة بن جعفر سماه التوشيح ، والذي سماه تسيماً على ابن هارون النجيم وابن وكيع يسميه المطمع وهو أنواع ...

به كيت وكيت ، وأصعب الرثاء ما تشابكت فيه
العواطف كرتاء جليلة لزوجها حين قتله أخوها جساس
فقلت :

يا ابنة الأرقام إن شئت فلا
تعجلى باللوم حتى تسأل
ومن يصعبه أيضاً الجمع بين تعزية وتهنئة ، ومن
أشده صعوبة أن يرى الشاعر طفلاً أو امرأة ، ومن
أشجاء مريثة ابن الزيات لأم ولده تلك التي يقول فيها :

آلا من رأى الطفل المفارق أمه
بعيد الكرى عيناه تبتران
رأى كل أم وابنها غير أمه
بيتان تحت الليل ينتجيان
وبات وحيداً في الفراش تحته
بلا بل قلب دائم الخفقان
يقول : ورثاء الأطفال يكون بذكر محاييلهم ،
وما كانت الفراسة تعطيه فيهم ، مع التحزن لمصابهم
والنصح بهم كالذي صنع أبو تمام في ابني عبدالله بن
طاهر .

وعنده أن الاقتضاء والاستنجاز ينبغي فيهما البعد
عن خشونة اللفظ ، وفرق ما بينهما وبين العتاب أنهما
لطلب حاجة ، أما العقاب فطلب الإبقاء على المودة
والمراعاة ، وللعقاب طرائق فنه ما يمازجه الاستعطاف
والاستتلاف ، ومنه ما يداخله الاحتجاج والانتصاف ،
وقد يعرض فيه للمن والإجحاف مثل ما يشركه الاعتذار
والاعتراف ؛ وأحسن الناس طريقاً في عتاب الأشراف
شيخ الصناعة وسيد الجماعة أبو عبيدة البحرى كما أن له
هو فيه قصيدة عاتب بها القاضي جعفر بن عبدالله
الكوفي ومنها :

وعلى هذا النحو يمضي الرجل في الجزء الثاني يذكر
الاستطراد والتفريع والالتفات والتعميم والمبالغة
والإبالغ والغلو والتشكيك ، والحشو وفضول الكلام
والاستدعاء والتكرار ، ونفى الشيء بإيجابه ، والتضمين
والإجازة ، والاتساع والاشتراك والتكرار والتغاير .
وبالجملة فانه أتى على أكثر ما تضمنته كتب
البلاغة فيما بعد تحت الفنون الثلاثة التي انقسمت إليها ،
وهي المعاني والبيان والبديع .

• • •

ثم يأخذ ابن رشيق في باب آخر يسميه « التصرف
ونقد الشعر » ويريد بالتصرف أن يقول الشاعر في جملة
أغراض الشعر بحيث لا يكون في النسيب أبرع منه في
الرثاء ، ولا في المديح أنفذ منه في الهجاء ، ولا في
الافتخار أبلغ منه في الاعتذار ، ولا في واحد من
الأغراض أبعد منه صوتاً في غيرها . . . فانه إذا كان
كذلك حكم له بالتصرف . ويجزئه ذلك إلى ذكر أشعار
الكتاب ، وأنهم أرق الناس في الشعر طبعاً ، وأملحهم
تصنعاً ، وأحلام ألفاظاً وألطفهم معاني ، وأقدرهم
على تصرف وأبعدهم من تكلف .

ويخرج من ذلك إلى الخوض في خصائص كل
غرض ، فالنسيب حقه أن يكون حلو الألفاظ رسلها ،
قريب المعاني سهلها ، غير كز ولا غامض .

والمديح : يسلك فيه الشاعر طريقة الإيضاح
والإشادة بذكر المملوح ، مع جزالة الألفاظ وتقائها .
والافتخار هو المدح نفسه إلا أن الشاعر يخص به
نفسه وقومه ، وكل ما حسن في المدح حسن في
الافتخار .

والرثاء ليس بينه وبين المدح إلا أن يخلط به شيء
يدل على أن المقصود به ميت مثل « كان » أو « علمنا

وقد كنت لا آتي إليك مخاتلاً
لديك ولا أثني عليك تصنعاً
ولكن رأيت المدح فيك فريضة
على إذا كان المديح تطوعاً
فقلت بما لم يخف عنك مكانه
من القول حتى ضاق مما توسعاً
وهي طويلة .

وأما الوعيد والإنذار فما لا يلجأ إليه الشاعر إلا
لضرورة ؛ والمهجع خبره ما تشده العذراء في خدرها
فلا يقبح بمثلها كقول أوس :
إذا ناقة شدت برحل وغمرق
إلى حيكم بعدى فضل ضلالها
وقول جرير :

لو أن تغلب جمعت أحلامها

يوم التفاسر لم تزن مثقالاً
وأما الاعتذار ، فأولى بالشاعر ألا يأتي ما يعتذر منه ؛
فإن اضطره المقدار إلى ذلك وأوقعه فيه القضاء فليذهب
فيه مذهباً لطيفاً ، وليعرف كيف يأخذ بقلب المعتذر
إليه ، وكيف يمسح أعطافه ، ويستجلب رضاه .
وأما الوصف فالشعر إلا أقله راجع إليه ولا سبيل
إلى حصره أو استقصائه .

تلك أبواب الكتاب الوثيقة الصلة بالشعر ونقده
وبيان محاسنه وآدابه ، ومنهجه فيها أن يسوق للظاهرة
النقدية أو البلاغية تعريفاً ، وقد يكون ذلك التعريف
منقولاً ، وفي أحيان كثيرة يذكر ذلك كأن يقول :
« وقد نقلت هذا الباب إلا ما لا خفاء به على أهل
التمييز » . ولكن شخصية ابن رشيق لا تمحى في خلال
النقل وإنما تبقى واضحة ظاهرة بينه ، وذلك بما يعقب
على الرأى ينقله ، فتارة يوافق المصدر الذي أخذ منه

ويظهر استحسانه إياه ، ويقم الدليل على الاستحسان
وأخرى يرد الرأى ويرفضه ، ويقم في مكانه رأياً يكون
أباً عذره ، ثم الشواهد التي يختارها تدل على بصر بجيد
الشعر ومتخله ، ومعرفة بمواقع الجمال في فن الكلمة ،
ولا غرابة فهو شاعر مثلاً هو ناقد ، وقد قال جزل
الشعر قبل أن يؤلف كتاب العمد ، فجاء الكتاب صنع
خبير ، مع ما ضمنه من أبيات وقطع له ثم عن شاعر
فحل ، وقد أحصيت من ذلك جملة في كتابي « ابن
رشيق القيرواني » أحد كتب « نوايغ الفكر » الذي
صدر عن دار المعارف .

أما عن الأبواب التي جاءت في الكتاب ولا تتصل
بالشعر ولا بصنعه من قريب ففها باب في أنساب العرب
 وآخر في وقائعهم وأيامهم ، وبدأه بالحديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم وغزواته ، وباب عن ملوك العرب
وفي ثلاثة الأبواب يذكر أن ما يجئ به فيها ليس على
جهة الاستقصاء ، فإن آخرين غيره استقصوا ذلك
وأحاطوا به ، واعتماداً على كلمته تلك وعلى أدلة أخرى
نقبت أنا أن يكون الرجل مؤرخاً أو من ثقات المؤرخين
مخالفاً بذلك من ذهب إلى اعتباره أحد رجالات التاريخ (١)
ثم يعقد باباً يذكر فيه الخيل وشبانها وكرامها ، ثم
يذكر باباً يتحدث فيه عن صلات الشعراء وجواهرهم ،
ويحتم به الكتاب ، ويقول فيه : إن أصل الجائزة أن
يعطى الرجل ما يجيزه ليذهب إلى وجهه ، وكان الرجل
إذا ورد ماء قال لقيمه : أجزني أى أعطني ماء حتى
أذهب لوجهي ، وأجوز عنك ؛ فكثر حتى جعلت
الجائزة عطية قال الراجز :

يا قيم المساء فلدتك نفسي

أحسن جوازي وأقل حبسي

ثم ينقل أن ابن قتيبة قال : أصل الجائزة والجوايز

(١) راجع ذلك كله في كتاب « ابن رشيق ونقد الشعر »
رسالة الماجستير .

وقد اختصره أبو عمر عثمان بن علي بن عمر الصقلي
كما اختصره ونبه علي أغلاطه الأعلام الشنمري المتوفى
سنة ٥٤٩ هـ ، وسمى مختصره هذا : مختصر العمدة
والنبيه علي أغلاطه ، ومثل ذلك ما صنع موفق الدين
البغدادى ، ونسخة خطية من مختصر الصقلي لا تزال
قائمة في مكتبة بلدية الإسكندرية ، والنية أن أحققها
وأرجو أن أعان علي ذلك قريباً .

• • •

أما أصول كتاب العمدة فمنها خطية في دار الكتب
العربية بالقاهرة ترجع إلى سنة ٦٦٩ هـ وهي أقدم
مخطوطاته ، وثمت أخرى يرجع تاريخها إلى سنة ٩٢٣ هـ
وهناك أخريان كتبنا سنة ١٢٩٨ وأقدم المخطوطات
أصحها وإن كان فيها سقط واضطراب في مواضع ،
وقد بينت ذلك جميعه في رسالتى آتفة الذكر .

وأما طبعاته فقد طبع في تونس جزء منه كما طبع
في مصر كاملاً ثلاث مرات . وأصبح هذه الطبعات
جميعاً هو طبعة حجازى سنة ١٩٣٤ ، ومع ذلك
فالكتاب جدير بأن يعاد تحقيقه وإخراجه في صورة
تكون أوفى وأكمل .

أن عبد عوف بن أصرم من بني هلال بن عامر
ابن صعصعة ولى فارس لعبدالله بن عامر ، فر به الأحنف
بن قيس في جيشه غازياً إلى خراسان ، فوقف لهم علي
قنطرة الكر فجعل الرجل ينتسب فيعطيه علي قدر
حسبه ، فكان يعطيهم مائة مائة ، فلما كثروا عليه قال :
أجزوهم فأجزوا ، فهو أول من سن الجوائز ، قال
الشاعر :

فدى للأكرمين بني هلال

علي علائهم عى وخالى

هم سنوا الجوائز في معد

فصارت سنه أخرى اليبالى

ثم عفى علي هذا النحو يذكر البكرة وأنها سميت
بذلك لوفورها . . . والصلة وأنها ما أخذه الرجل من
السلطان أول ما يتصل به .

• • •

ذلك هو كتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده ،
وتلك موضوعاته وأبوابه ، وهذا هو منهج ابن رشيق
فيه ، وخير من ذلك في التعريف به الرجوع إليه فإن
فيه لأدباً جماً ونقدأ يستأهل الدراسة وإطالة الوقوف .



تراث الإنسانية

سلسلة تناول بالتعريف والبحث والتحليل
بمواضيع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية

نفح الطيب للمقري

بقلم الأستاذ علي أدهم

أركان العلم لكارل بيرس

بقلم الدكتور فؤاد زكريا

عن الصداقة لشيشرون

بقلم الدكتور أحمد عبد الرحيم أبو زيد

الأنسة جولي لأوجست ستندلبرج

بقلم الدكتور عزيز سليمان

فهرس

المجلد الثالث

يشرف على تحريرها

د. أحمد راضي زكي و د. عبد السلام منعم

د. زكي نجيب محمود و د. عامر أدهم

إبراهيم زكي غيرشيد و إبراهيم الإبياري

نفع الطيب للمقري

بسم
الأستاذ عيسى أدهم

إن لم يكن أوفاهما جميعاً وأحفلها وأجمعها لأحوال الأندلس الأدبية والسياسية والاقتصادية ، وتراجم رجالها الأعلام ، وشعرائها المبرزين ، وكتابتها الممتازين مع ذكر مجموعة من أشعارهم الرائقة ، ورسائلهم البليغة الممتعة ، ونواديرهم الطريفة ، وسائر براعاتهم وعبقرياتهم ، بل هو أقرب إلى أن يكون موسوعة شاملة لتاريخ الأندلس ومختلف وجوه الحضارة العربية الأندلسية .

ولم يكن هذا الرجل المفتون بحضارة الأندلس أندلسي المولد ، ولم ير الأندلس رأى العين ، فقد كان المسلمون في عهده قد غلبوا على أمرهم في الأندلس وأخرجوا منها ، وطردت البقية الباقية منهم أو ذابت وفنيت في الكثرة الأندلسية الغالبة ، وتقلص ظل بقايا نفوذهم فيها تقلصاً تاماً ، ولكنه مع ذلك ظل طوال حياته شديد التعلق بأخبار الأندلس ، دائم الاطلاع على تاريخها وأدبها وعلومها ، مثابراً على استقصاء تلك الأخبار وجمع شتى المعلومات وطلبها في مظانها الأصلية ومراجعتها الأمانة الموثوق بها .

وقد ولد المقري في تلمسان ببلاد الجزائر ونشأ بها ، وهو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد ،

بعض المؤلفات تستمد أهميتها من الموضوع الذي تتناوله وتدور حوله وتعالج قضاياها ومشكلاته ، وبعضها تقوم مكانته على ما يحدثنا به المؤلف عن خواطره وأفكاره ونظراته إلى الكون وتأملاته ، وقد وافانا مؤلف كتاب نفع الطيب في المقدمة الضافية التي صدر بها كتابه بطائفة من المعلومات عن مولده ونشأته وتعليمه ودراسته وثقافته والمناصب التي وليها وأسفاره ورحلاته وما لقيه من حسد الحاسدين وكيد الكائدين وأفضى إلينا بجانب من شجونيه وأحزانه لاضطراره إلى أن يعيش مشرداً عن وطنه الذي أحبه وأولع به ، وظل خلال نأيه عنه يحدث نفسه بأن الأيام قد تهادنه وتتيح له العودة إلى مقر نشأته ومدرج طفولته ، ولكنه في سائر فصول الكتاب يقف موقف المؤرخ الجامع الذي يستقصى الأخبار من مراجعها الماثورة دون أن يوازن بينها أو أن يرجع بعضها على البعض الآخر ، ولكنه مع ذلك واسع المعرفة حسن الذوق بارع العرض شائق الأخبار شأن المحدث اللبق الممتع الذي يستطرد من موضوع إلى موضوع آخر قريب الصلة بالموضوع الأصلي دون أن يدرك السامع ملل أو إعياء ، وكتابته من أوفى المراجع المعروفة في تاريخ الأندلس والمغرب

والمقرى نسبة إلى قرية تسمى مقررة كانت موطن أسرته القديم ، وإليها ينتسب بعض كبار علماء المغرب ، وقد حدثنا المقرى عن مولده بمدينة تلمسان وذكر لنا أنها بلدة عظيمة من أحاسن بلاد المغرب ، وقد قرأ وحصل ببلده على عمه الشيخ الجليل أبي عثمان سعيد بن أحمد المقرى مفتى تلمسان ، ومن جملة ما قرأ عليه صحيح البخارى ، وقد درس الأدب والفقه المالكى ، ورحل إلى فاس مرتين ، وكانت المرة الأولى سنة ١٠٠٩ وأمضى بها بعض الوقت فى الدراسة والتحصيل ، وزارها مرة ثانية سنة ١٠١٣ ، ولا يذكر لنا الأسباب التى حملته على مغادرة بلده وانتقاله إلى فاس حيث استقر به المقام ، وكان على ما يبدو يتردد بينها وبين مراكش ، وكان ذلك فى فاتحة عهد السلطان أبى المعالى زيدان السعدى ، وقد هيات له الإقامة بفاس فرصة الاستزادة من العلم والتوسع فى الدراسة .

ولم يذكر لنا المقرى تاريخ مولده وإن كان قد حرص على أن يذكر لنا تاريخ رحلاته وتنقلاته ، ويقول المستشرق المعروف لطفى بروفنسال فى دائرة المعارف الإسلامية إنه ولد سنة ١٠٠٠ وجاراه فى ذلك^(١) الدكتور حسين مؤنس ، وقد شك فى صحة هذا التاريخ الأستاذ عبد الله عنان^(٢) وقال « يلوح لنا من تتبع نشأة المقرى وحوادث حياته حسبما يقصها علينا أنه ولد قبل ذلك التاريخ بعدة أعوام ، فهو أولاً يذكر لنا أنه « نشأ بتلمسان إلى أن رحل عنها فى زمن الشيبية إلى مدينة فاس سنة تسع وألف » فلو كان مولده سنة ١٠٠٠ لما تحدث هنا عن الشيبية إذ يكون عمره عندئذ تسعة أعوام فقط أعنى غلاماً حدثاً وهو ما لا ينصرف إليه الشباب » ويستخلص الأستاذ عنان من ذلك أن

(١) راجع مقال الدكتور حسين مؤنس فى العدد ٥٢ من مجلة العربى صفحة ٤٧ .

(٢) راجع مقال الأستاذ عبد الله عنان عن المقرى فى كتابه « تراجم » إسلامية شرقية وأندلسية صفحة ٢٤٥ .

مولده قبل الألف بنحو ثمانية أعوام ، وأرجح أن هذا الاستنتاج أقرب إلى الحقيقة مما قرره لطفى بروفنسال .

وبرغم اتصال المقرى بالسلطان زيدان السعدى وتوليه الإمامة والخطابة للجامع القرويين ثم توليه الإفتاء حتى سنة ١٠٢٧ فإنه وجد نفسه فى أواخر السنة مضطراً إلى الهجرة متظاهراً بأنه عقد العزم على الذهاب إلى الحج ، وكما دته سكت عن ذكر الأسباب التى دعت إلى ذلك وجعلت الرحيل أمراً لا محيد عنه ، والظاهر أنه أرغم على ذلك لأسباب سياسية ، وهو يذكر لنا أنه لقي فى مراكش صاحبها فأنشده ممتثلاً بقول على ابن عبد العزيز الحضرمى :

محبتى تقتضى مقامى وحالى تقتضى الرحيل
هذان خصمان لست أقضى بينهما خوف أن أميلا
فلا يزالان فى خصام حتى أرى رأيك الجميلا
فأجابه صاحب مراكش بقوله :

لا أوحش الله منك قوماً تعودوا صنعك الجميلا
ويذكر المقرى أن أبا الحسن عليا الخزرجى الفاسى الشهير بالشاحى لما سمع بعزمه على الارتحال عن الوطن كتب إليه بما كتبه أبو جعفر أحمد بن خاتمة المغربى إلى بعض أسياحه وهو :

أشمس الغرب حقاً ما سمعنا
بأنك قد سثمت من الإقامة
وأنتك قد عزمت على طلوع
إلى شرق سموت به علامة
لقد زلزلت منا كل قلب
بحق الله لا نغم القيامة

ويشير إلى سبب ارتحاله إشارة موجزة فى مقدمة كتابه قائلاً : « إنه لما قضى الملك الذى ليس لعبيده فى أحكامه تعقب أو رد ، ولا محيد عما شاءه سواء كره ذلك المرء أو رد ، برحلتى من بلادى ونقلت عن محل

طارفي وتلاذي بقطر المغرب الأقصى الذي تمت محاسنه
لولا أن سيطرة الفن سامت بضائع أمته نقصاً ، وطما
به بحر الأحوال ... وذلك أواخر رمضان من عام
سبعة وعشرين بعد الألف تاركاً المنصب والأهل والوطن
والالف » ويذكر لنا أنه لم يستطع السلو عن وطنه
قائلاً : « وربما رمت انتحاني مذهب السلو وانتحالي ،
خلال أحوال إقامتي وارتحالي ، فلم ينتقل عن تلك
الصفات حالي ... فإن لاح سنا برق شاقني أو ترنم
شاد حدا بي إلى الهيام وساقني ... ولا أستطيع
الاعراب عن أمرى العجيب لما بي من النوى المذهل
والجوى المدهش والرجيب ... وأضرع إليه سبحانه
في تيسير العود إلى أوطاني .. وأن يلحقني بذلك الأفق
الذي خيره موفور وحق من فيه معروف لا منكر
ولا مكفور » .

ويلقى الأستاذ عبدالله عنان ضوءاً على سبب
ارتحال المقرئ فيقول : « تولى مولاى زيدان الملك
دون أخويه المأمون وأبي فارس سنة ١٠١٢ هجرية ،
ولم يلبث أن نشبت بينهما حروب أهلية متوالية ، وهزم
مولاى زيدان أولاً وفر إلى تلمسان ، ثم استعاد ملكه بعد
عدة محاولات دموية ، وبعد أن أجلى عنه غير مرة في
سنة ١٠١٨ بيد أن عهده كان مضطرباً فياضاً بالحروب
والفتن ، ولا ريب أن المقرئ لم ترقه هذه الحياة
المضطربة وأنه اضطر إلى مغادرة المغرب تفادياً من
عواقب الفتن والدسائس المستمرة التي كانت تكدر
صفو الحياة في فاس » .

وبعد أن أدى المقرئ فريضة الحج ورد إلى مصر في
سنة ١٠٢٨ وسكنها وتزوج بها من السادة الوفائية ،
ولم يلق في مصر ما كان يؤمل من طيب الإقامة والحفاوة
والتقدير والتشجيع ، وقد سئل عن حظه بمصر فقال :

قد دخلها قبلنا ابن الحاجب وأنشد فيها قوله :
يا أهل مصر وجدت أيدىكم
في بنطنا بالسقاء منقبضة
لما عدت القسرى بأرضكم
أكلت كتي كأنني أرضة
وأنشد لنفسه :

تركت رسوم عزى في بلادى
وصرت بمصر منسى الرسوم
ونفسي عفتها بالذل فيها
وقلت لها عن العلياء صوى
ولى عزم كحد السيف ماض
ولكن الليالى من خصوى

ثم زار بيت المقدس في شهر ربيع الأول سنة
١٠٢٩ ورجع منها إلى القاهرة ، وكرر من مصر
الذهاب إلى مكة ، ففي سنة ١٠٣٧ كان قد ذهب إلى
مكة خمس مرات وأمل بها دروساً عديدة ووفد على
طيبة مدينة الرسول سبع مرات ، وأمل الحديث النبوى
بجوار القبر النبوى ورجع إلى مصر سنة ١٠٣٩ ودخل
القدس في شهر رجب من تلك السنة وأقام خمسة وعشرين
يوماً ثم رحل منها إلى دمشق فدخلها في أواخر شعبان ،
 وأنزلته المغاربة في مكان لا يليق به فأرسل السيد أحمد
ابن شاهين - أحد الأدباء البارزين في دمشق - مفتاح
مدرسة الجقمقية ، وكتب مع المفتاح هذه الأبيات :

كنف المقرئ شيخى مقرئ
وإليه من الزمان مقرئ

كنف مثل صدره في اتساع
وعلوم كالبحر في ضمن بحر
أى بدر قد أطلع الدهر منه
ملاً الشرق نوره أى بدر

أحمد سيدى وشيخى وذخري
وسبى وذاك أشرف فخر
لو بغير الاقدام يسعى مشوق
جنته زائر على وجه شكرى
فأجابه المقرئ بقوله :

أى نظم فى حسنه حار فكرى
وتحلى بدره صدر ذكرى
طائر الصيت لابن شاهين ينمى
من بروض الندى له خير ذكر

أحمد المتطين ذروة مجد
لعوان من المعاني وبكر
حل مفتاح وصله باب وصل
من معاني تعريفه دون نكر
يا بديع الزمان دم فى ازدياد

بالعلا وازدياد تجنيس شكرى

ورافت المقرئ دمشق فاستوطنها بضعة أسابيع ،
وأملى بها صحيح البخارى فى الجامع الأموى ، ولم يتفق
لغيره من العلماء الواردين إلى دمشق ما اتفق له من
الخطوة وإقبال الناس عليه ، وجرت بينه وبين أدبائها
وعلمائها مطارحات شتى ، وكان أكثر أدبائها إقبالا عليه
ونعظما له واعجابا به الأديب أحمد بن شاهين القبرسى
الأصل ، ويصف لنا المحيى فى خلاصة الأثر حفاوة
أهل دمشق به بقوله : « وأملى صحيح البخارى بالجامع
تحت قبة النسر بعد صلاة الصبح ، ولما كثر الناس بعد
أيام خرج إلى صحن الجامع تجاه القبة المعروفة بالباعونية
وحضره غالب أعيان علماء دمشق ، وأما الطلبة فلم
يتخلف منهم أحد ، وكان يوم ختمه حافلا جداً ،
اجتمع فيه الألوف من الناس ، وعلت الأصوات
بالبكاء فنقلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن إلى
الباب الذى يوضع فيه العلم النبوى فى الجمعيات من

رجب وشعبان ورمضان ، وأتى له بكرسى الوعظ ،
فصعد عليه وتكلم بكلام فى العقائد والحديث لم يسمع
نظيره قط ، وتكلم على ترجمة البخارى وأنشد له
بيتين ، وأفاد أنه ليس للبخارى غيرهما ، وهما :

اغتم فى الفراغ فضل ركوع
فغسى أن يكون موتك بغتة

كم صحيح قد مات قبل سقيم
ذهبت نفسه النفيسة فلتة

ونزل عن الكرسي ، فازدحم الناس على تقبيل
يده ، وكان ذلك نهار الأربعاء سابع عشر شهر رمضان
سنة سبع وثلاثين وألف .

وقد تركت فى نفسه هذه الزيارة أجمل الأثر وأبقىها
فكان يكثر الاهتمام بمدحها ، ومن شعره فى مدحها
قوله :

محاسن الشام جلت عن أن تقاس بمحد
لولا حمى الشرع قلنا ولم نقف عند حد
كانها معجزات مقرونة بالتحدى
وقد تغنى بجمال دمشق ومحاسنها فى أبيات كثيرة
ومقطوعات متعددة ، ويقول فى الثناء على أهل دمشق
« لو تعرضت لأسماهم وحلام أدام الله تعالى سوددهم
وعلام لضاق عن ذلك النطاق وكان من شبه التكليف
بما لا يطاق ، فليت شعرى بأى أسلوب أودى بعض
حقهم المطلوب أم بأى لسان أثنى على مزاياهم الحسان ،
وما عسى أن أقول فى قوم نسقوا الفضائل ولاء ،
وتعاطوا أكوام المحامد ملاء ، وسحبوا من المجد
مطارف وملاء ، وحازوا المكارم ، وبذوا الموادد
والمصارم ، سودداً وعلاء ، فهم الذين نوهوا بقدرى
الجميل ، وظنوا مع نقصى أن بحر معرفتى وافر كامل
حسباً اقتضاه طبعهم العالى » .

ومما زاده تعلقاً بالشام أنها ذكرته ببلاده التي
ارتحل عنها مرغماً وهو يقول في ذلك : « وقد تذكرت
بلادى الثانية بذلك المرأى الشامى الذى يهر رائيه ،
فما شت من أنهار ذات انسجام . . وأزهار متوجة
للأدواح ، مروحة للنفوس بعاطر الأرواح ، وحدائق
تغشى أنوارها الأحداق ، وجنان أفنانها فى الحسن
ذوات أفنان . . وعند روثيق لتلك الأقطار الجليلة
الأوصاف العظيمة الأخطار تفاءلت بالعودة إلى أوطان
لى بها أوطار ، إذ التشابه بينهما قريب فى الأنهار
والأزهار ذات العرف المعمار ، وكنت قبل حلولى
بالبقاع الشامية مولعاً بالوطن لا سواء فصار القلب بعد
ذلك مقسماً بهواه ، ومحاسن الشام وأهله طويلة عريضة ،
وهو مقر الأولياء والأنبياء ولا يحجل فضله إلا الأعمار
الأغبياء » :

وذكر لنا فى مقدمة كتابه الباعث على تأليفه فقال
« وكنا فى خلال الإقامة بدمشق المحوطة ، وأثناء التأمل
فى محاسن الجامع والمنازل والقصور والقوطة ، كثيراً
ما ننظم فى سلك المذاكرة درر الأخبار الملقوطة ، ونفتياً
من ظلال التبيان مع أولئك الأعيان فى مجالس منبوطة ،
نتجاذب فيها أهداب الآداب ، ونشرب من سلسال
ونهادى لباب الألباب ، ونمد بساط الانبساط ،
ونسدل أطناب الأطناب ، ونقضى أوطار الأقطار ،
ونستدعى أعلام الأعلام ، فينجر بنا الكلام والحديث
شجون ، وبالتفنن يبلغ المستفيدون ما يرجون ، إلى
ذكر البلاد الأندلسية ، ووصف رياضها السندسية ،
التي هى بالحسن منوطة . . : فصرت أورد من بدائع
بلغائها ما يجرى على لساني : . وأسرد من كلام وزيرها
لسان الدين بن الخطيب ما تثيره المناسبة وتقتضيه من
النظم الجزل . . والإنشاء الذى يدهش به ذاكره

الألباب ، وتصرفه فى فنون البلاغة حالى الولاية والعزل ،
إذ هو فارس النظم والنثر فى ذلك العصر . . فلما تكرر
ذلك غير مرة على أسماعهم لججوا به دون غيره حتى
صار كأنه كلمة إجماعهم ، وعلق بقلوبهم وأضحى
متنبهى مطلوبهم » وطلب منه المولى أحمد الشاهينى أن
يتصدى للتعريف بلسان الدين فى مصنف يعرب فيه عن
بعض أحواله وأنبائه ، وبدائعه وصنائه ووقائعه مع
ملوك عصره وعلمائه وأدبائه ، وبعض ما له من المنثور
والمنظوم ، واستصعب المقرئ النهوض بهذا العبء فى
أول الأمر ، وكان من دواعى اعتذاره عدم تيسر
الكتب التى يستعين بها على هذا المرام لأنه خلف أكثر
كتبه بالمغرب ، والمراجع الأندلسية نادرة فى المشرق ،
ومنها كما قال هو عن نفسه « شغل الخاطر بأشجان
الغربة ، الجالبة للفكر غاية الكربة ، وتقسيم البال بين
شغل عائق ولبال ، وأنى يطيق سلوك هذا المضيق من
اكتحلت جفونه بالسهاد ونبت جنوبه عن المهاد ،
وسدد نحوه الأسف سهمه ، وشغل باله ووهمه ، وبث
فى قلبه تريحاً . . . فاشام بارقة أمل إلا فى النادر ،
ولا ورد منهل صفاء إلا وكدره مكدر غادر » ويسترسل
الرجل فى وصف الآلام التى كان يعانيها فى غربته
وما لقيه من داء الحسد برغم كساد الأدب فى عصره ،
ولكن صاحبه المولى الشاهينى لم يجعل له فسحة ولا
مندوحة ، ولم يقبل أعتذاره ، وكرر عليه الإلحاح حتى
استجاب له ، ووعد بالشروع فى تأليف الكتاب عند
وصوله إلى القاهرة ، وبعد استقراره بمصر بدأ فى
وضع تصميم الكتاب وكتب منه نبذة ، ووقف به العزم
عن المضى فى التأليف وأضرب برهة « لاختلاف أحوال
الدهر نفعاً ودفعاً ، ولكن صديقه الشاهينى عاد يذكره
بانتجاز الوعد ، وذكره بالأيام التى قضاه بصحبته فى

دمشق ، فشجعه ذلك على العودة إلى تمام تأليف الكتاب ، وحدث له بعد ذلك عزم على زيادة ذكر الأندلس جملة ومفاخرها الباسقة ، وساعده على ذلك سبق اهتمامه بأدب الأندلس وتاريخها قبل ارتحاله من المغرب ، وكان قد اقتنى مجموعة من ذخائر الكتب الخاصة بالأدب الأندلسي وتاريخ الأندلس ، ولكنه لم يستصحب منها إلا النزر اليسير ، وترك أكثرها بالمغرب ، وهو يقول في ذلك « ولو حضرنى ما خلفته مما جمعت في ذلك الغرض وألفته لقرت به عيون وسرت ألباب » وهو يؤكد لنا أنه لم يقصد بتأليف الكتاب ربحاً مادياً ، أو مصلحة عاجلة ، وإنما ألفه وفاء لحقوق الصداقة ، وخالص الود حسب قوله « لم يكن جمعى علم الله هذا التأليف لرفد أسنانيه أو عرض نائل أستجديه ، بل لحق ود أوديه ، ودين وعد أقدمه وأبديه ، وتلبية داع أحبيه وأفديه » .

ويتحدث المقرئ عن تنسيق الكتاب فيقول : « بعد أن ضمنت تمام هذا التصنيف وأمنت النظر فيما يحصل التقريط لسامعه والتشنيف قسمته قسمين القسم الأول فيما يتعلق بالأندلس من الأخبار والقسم الثاني في التعريف بلسان الدين بن الخطيب » .

والقسم الأول فيه ثمانية أبواب ، الباب الأول في وصف جزيرة الأندلس وحسن هوائها واشتهالها على كثير من المنافع والمحاسن ، وذكر بعض مآثرها ، وتعداد كثير مما لها من البلدان والكور ، والباب الثاني في فتح الأندلس على يد موسى بن نصير ومولاه طارق ابن زياد وتاريخها في عهد الولاة من قبل بني أمية وضيورتها ميداناً للجهاد ، والباب الثالث في سرد بعض ما كان للدين الإسلامي بالأندلس من العز والمكانة والقهر للعدو وأعمال أهلها في الجهاد بالأسنة والسيوف ،

والباب الرابع في ذكر قرطبة وجامعها الأموي والاملاخ بحضرة الملك الزهراء الناصرية والعامرية الزاهرة ، ووصف جملة من متزهات الأندلس ومصاندها ، والباب الخامس في التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق ومدح جماعة من أعلامهم وما اقتضته المناسبة من كلام أعيان البلاد التي رحلوا إليها ، والباب السادس في ذكر بعض الواقدين على الأندلس من أهل المشرق ، والباب السابع في نبذة مما امتاز به أهل الأندلس من توقد الأذهان وبلغم في سبيل اكتساب المعارف وجملة من أجوتهم الدالة على لودعيتهم وألعتهم وغير ذلك من أحوالهم ، والباب الثامن في ذكر تغلب العدو على الجزيرة بعد صرفه وجوه المكيد إليها وتضريه بين ملوكها ورؤسائها حتى استولى عليها واستغاثت من بها بالنظم والنثر أهل ذلك العصر من سائر الأقطار حين جاءها الأعداء من خلفها ومن بين يديها ، ولم يخل باب في هذا القسم من كلام لسان الدين ابن الخطيب .

والقسم الثاني في التعريف بلسان الدين بن الخطيب وذكر أنبائه وما يناسبها من أحوال العلماء والأعلام الذين اقتضى ذكرهم شجون الكلام والاستطراد ، وفيه أيضاً ثمانية أبواب ، الباب الأول في ذكر أولية لسان الدين وذكر أسلافه وما يناسب ذلك ، والباب الثاني في نشأته وترقيه ووزارته ونجاحه ومساعدة الدهر له ثم قلبه له ظهر المحن وما لقي من حسد الحاسدين وعن الكائدين ، وذكر قصوره وأمواله ، وغير ذلك من أحواله حتى وفاته والباب الثالث في ذكر مشايخه الجلة وما يتصل بذلك من الأخبار والمناسبات ، والباب الرابع في مخاطبات الملوك والأكابر الموجهة إليه وثناء غير واحد من أهل عصره عليه :

والباب الخامس في إيراد جملة من نثره ونظمه وما يتصل بذلك من بعض أرجالهم وموشحاته والباب السادس في مصنفاته في الفنون ومؤلفاته المحققة ما كل منها وما اخترته دون إتمامه المتنون .

والباب السابع في ذكر بعض تلامذته الآخذين عنه والباب الثامن في ذكر أولاده الوارثين عنه العلم ووصيته لهم وما يتبع ذلك من المناسبات ويقول لنا المقرئ إنه سمي كتابه في أول الأمر « يعرف الطيب في التعريف بالوزير ابن الخطيب » ، ولما ألحق به أخبار الأندلس سماه « بنفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب » .

ويشير المقرئ إلى فضل أهل الشام في إحيائهم إليه فكرة تأليف الكتاب وحثهم له على إنجاز تأليفه حينما قرر عزمه عن المضى في التأليف قائلاً « ولهذا الكتاب بالشام تعلق من وجوه عديدة . . . أولها أن الداعي لتأليفه أهل الشام ، وثانياً أن الفاتحين للأندلس هم أهل الشام . . . وثالثاً أن غالب أهل الأندلس من عرب الشام الذين اتخذوا الأندلس وطناً مستأنفاً وحضرة جديدة ، ورابعاً أن غرناطة نزل بها أهل دمشق وسموها باسمها لشبهها بها في القصر والنهر والدوح والزهر والغوطة الفيحاء .

وفي كل باب من أبواب الكتاب يحشد المقرئ مجموعة هائلة من المعلومات التاريخية والجغرافية والاجتماعية والأدبية منقولة من كتب مختلفة أكثرها يعتبر في حكم المفقود مما يجعل للكتاب قيمة لا تقدر ، ويضعه في طليعة المراجع الأولى لتاريخ أسبانيا الإسلامية من أيام الفتح إلى آخر أيام استردادها ، وفي تاريخ الحقبة الأخيرة هو المرجع الوحيد ، ويحوى القسم الأول من الكتاب بعض الرسائل الهامة كاملة مثل

رسالتى ابن حزم والشقندى في فضل الأندلس ، وفي الفصل الخاص بقرطبة يعقد مقارنات بينها وبين بعض بلاد الأندلس الأخرى ويروى الطرائف عن أهلها ومختارات من أشعار شعرائها والباب الخاص بالتراجم حافل بالمعلومات القيمة .

وفي عرضه لسيرة ابن الخطيب يذكر لنا أخبار أساتذته ومعاصريه وتاريخ غرناطة والمغرب من أوائل أيام بني نصر إلى سقوط غرناطة .

ومن المصادر التي رجع إليها المقرئ تاريخ ابن حيان مؤرخ الأندلس الجليل الشأن ومؤلفات الحميدى والحجاري وابن بشكوال والرازي وكتب ابن الخطيب وقلائد العقيان للفتح بن خاقان وغير ذلك من المراجع . وللمقرئ مؤلفات أخرى كثيرة منها كتاب فتح المتعال في وصف النعال ، وإيضاء الدجنة في عقائد أهل السنة ، وأزهار الكرامة ، والبداء والنشأة ، والدر الثمين في أسماء الهادي الأمير وغير ذلك من المؤلفات ، وأرجح أن من أهمها كتابه القيم المسمى « بأزهار الرياض في أخبار عياض » وهو أشبه بكتاب نفع الطيب ، وقد ألفه وهو في مدينة فاس قبل ارتحاله إلى الشرق ، وعياض من كبار العلماء الذين أخرجهم المغرب ، وكتابه « الشفا في التعريف بحقوق المصطفى » من الكتب القيمة وقد اتبع المقرئ في كتابته عن ابن الخطيب النهج الذي اتبعه من قبل في تأليف كتاب أزهار الرياض وهو جعل المترجم له نواة يجمع حولها الأخبار الجمة والمعلومات المستفيضة ويتخذها محوراً يدير حوله الموضوع ويؤلف بين شوارده ، ويضم متناثره ، وهو يحاول أن يفهم الرجل عن طريق فهم عصره ، واستقصاء معارف زمنه والإحاطة بالظروف التاريخية التي مهدت له السبيل واستفتحت له المغلق وقربت له البعيد .

وقد ألف المقرئ أكثر كتبه في القاهرة وأحسبها
كتبت جميعها قبل نفع الطيب فانه لم يعمر طويلا بعد
كتابته .

وقد زار المقرئ دمشق في سنة ١٠٤٠ - كما يروى
لنا صاحب خلاصة الأثر - ولقي من الاكرام مثل
ما لقيه في قدمته الأولى وعاد إلى مصر واستقر بها مدة
يسيرة ، ثم طلق زوجته الوفائية واعتزم العودة إلى
دمشق للاستقرار بها فعاقه المرض المفاجئ وكانت وفاته
في جادى الآخرة سنة إحدى وأربعين وألف (١٠٤١)
ودفن بمقبرة المحاورين .

ومؤلف نفع الطيب علاوة على صبره في الجمع
وقدرته على التأليف والتنسيق شاعر مجيد قد لا يرتفع
شعره إلى مستوى شعر كبار الشعراء ، ولكنه كذلك
لا ينزل إلى حضيض ما يسمى بشعر العلماء المعروف
بالغثاء والركاكة والجفاف والذي يبدو فيه ضعف
الخيال ونضوب الاحساس ، وفي شعر المقرئ سلاسة
وليونة ، وعذوبة ومائية ، وعليه مسحة من جمال
الفن ، وهو يدل على نفس حساسة وشعور مرهف
وعاطفة دينية قوية ، ويمتاز نثره باسراق الديباجة ،
ومنانة المبنى والقدرة على التصرف في استعمال اللفظ ،
وهو أقرب في نثره المسجوع إلى طريقة الكتاب
الأندلسيين ، وقد كثر إنتاجه لأنه كان متعدد الجوانب
دائم التحصيل ، وهو من غير شك من الكتاب الذين
دانوا قراء اللغة العربية بكثرة ما كتبوا وألفوا وبدلوا
من الجهد المثمر النافع .

وقد عرف له قدره ومكانته علماء عصره وما بعد
عصره ، فالخبي صاحب خلاصة الأثر يقول في مسهل
ترجمته له : « حافظ المغرب لم ير نظيره في جودة
القرينة وصفاء الذهن وقوة البديهة ، وكان آية باهرة
في علم الكلام والتفسير والحديث ومعجزاً باهراً في
الأدب والمحاضرات ، وله المؤلفات الشائعة » والشهاب
الخفاجي في « ربحانة الألبا » وزهرة الحياة الدنيا «
يقول عنه « فاضل لغز المناقب مشرق ، وبدر لعلومه
سار من المغرب للمشرق ، وهو رفيق السداد وبيت
مجده منتظم الأسباب ثابت الأوتاد . . . وهو لفقه مالك
أكرم سيد مالك . : أما الشعر فهو أصمعى باديته
وحسان فصاحته » ويقول الشهاب الخفاجي عن إقامة
المقرئ بالقاهرة « لما رأى ما بمصر من الحسد والتفاق
وتجارة الآداب ليس لها بسوقها نفاق ولم يرض بالكساد
ومسابقة الحمير للجواد ارتحل للشام ذات العهاد » وكان
يتطلع إلى لقائه ولكن « سبقت المنايا الأمانى » كما يقول
الخفاجي فلم يتح له أن يراه ويسمع منه :

وقد أخرجت مطبعة بولاق كتاب نفع الطيب
كاملا في أربعة أجزاء كبيرة سنة ١٢٧٩ هجرية
(١٨٦٢ ميلادية) وعنى به جماعة من المستشرقين على
رأسهم العلامة المستشرق دوزي ، وقد أخرجت القسم
الأول من الكتاب الخاص بالأندلس بين سنتي ١٨٥٥
وسنة ١٨٦١ ومهد لهذه الطبعة المستشرق دوجا بترجمة
للمقرئ ، وطبع نفع الطيب بالقاهرة بعد ذلك غير مرة
والطبعة التي رجعت إليها تمت في عشرة أجزاء سنة
١٣٦٩ بمطبعة السعادة وبتحقيق الأستاذ محمد محي الدين
عبد الحميد .

مختارات من كتاب نفح الطيب

ولا نجود ، إلا السماء والماء وذلك السفين ، ومن في قبر جوفه دفين ، مع ترقب هجوم العدو في الرواح والغدو لاجتيازه على عدة من بلاد الحرب دمر الله سبحانه من فيها وأذهب بفتحها عن المسلمين الكرب ، لا سيما مألطة الملعونة التي يتحقق من خلص من معرفتها أنه أمد بتأييد إلهي ومعونه ، فقد اعترضت في لهوات البحر الشأمي شجا ، وقل من ركبها فأقلت من كيدها ونجا ، فزادنا ذلك الحذر الذي لم يبق ولم يذر ، على ما وصفنا من هول البحر قلقاً ، وأجرينا إذ ذاك في ميدان اللقاء باليد إلى التهلكة طلقاً ، وتشتت أفكارنا فرقاً ، وذبنا أسي وندماً وفرقاً ، إذ البحر وحده لا كفى بقارعه ، ولاقوى بصارعه ، ولا شكل بضارعه ، لا يؤمن على كل حال ولا يفرق بين عاطل وحال ، ولا بين أعزل وشاكي ومتباك وباكي

ثلاثة ليس لها أمان البحر والسلطان والزمان فكيف وقد انضم إليه خوف العدو الغادر الخائن والكافر الخائن ، إلى أن قضى الله بالنجاة وكل ما أراد فهو الكائن ، وإن نهى عنه وأخطأ المائن ، فرأينا البر وكأننا قبل لم نره ، وشفيت به أعيننا من المره ، وحصل بعد الشدة الفرح وشمنا من السلامة أطيب الأريج ، فياها من نعمة كشفت عن وجهها النقاب ، يقل شكري لها صنوم الأحقاب وعق الرقاب ، جعلنا الله بآياته معتبرين ، وعلى طاعته مصطربين ، ولم نخل في البر من معاناة الخطوب ومدارة وجوه للمتاعب ذات نجهم وقطوب ، فكم جبننا منه مهامه فيحا ، ومسحنا بالخطأ منها أثرا وصفيحا ، وفلينا الفجاج وقرأنا من الطرق خطوطاً ذات استقامة واعوجاج ، وقلوب الرقعة من الفرقة في اضطراب وارتجاج ، وربما عمت على الجهد الأدلة التي يحصل بها على المذهب الاحتجاج ، فترى

وصف المقرئ أهوال البحر في رحلته من المغرب إلى الديار المصرية فقال « ثم جد بنا السير في البر أياماً ونأينا عن الأوطان التي أطيننا في الحديث حبالها وهياماً ، وكنا عن تفاعيل فضلها نياماً إلى أن ركبنا البحر وحللنا منه بين السحر والنحر ، وشاهدنا من أهواله وتنافي أحواله ما لا يبر عنه ولا يبلغ له كنه :

البحر صعب المرام جداً لا جعلت حاجتي إليه ليس ماء ونحن طين فاعسى صبرنا عليه فكم استقبلتنا أمواجه بوجوه بواسر ، وطارت إلينا من شراعه عقبان كواسر ، قد أزعجتنا أكف الرياح من وكرها ، كما نهت اللجج من سكرها ، فلم تبق شيئاً من قوتها ومكرها ، فسمعنا للجمال صغيراً ، وللرياح دويّاً عظيماً وزفيراً ، وتيقنا أننا لا نجد من ذلك إلا فضل الله مجيراً وخفيراً ، وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ، وأيسنا من الحياة ، لصوت تلك العواصف والمياه ، فلا حيا الله ذلك الهول المزعج ولا بياه ، والموج يصفق لسماع أصوات الرياح فيطرب بل ويضطرب ، فكأنه من كأس الجنون يشرب أو شرب ، فيبتعد ويقرب ، وفرقه تلتطم وتصطفق ، وتختلف ولا تكاد تتفق ، فتخال الجوى يأخذ بنواصيها ، وتجذبه أيديها من قواصيها ، حتى كاد سطح الأرض يكشف عن خلالاتها ، وعنان السحب يخطف في استقلالها وقد أشرفت النفوس على التلف من خوفها واعتلالها ، وأذنت الأحوال بعد انتظامها باختلالها ، وساءت الظنون ، وتراءت في صورها المنون ، والشرع في قراع مع جيوش الأمواج التي أمدت الأفواج منها بالأفواج ، ونحن قعود ، كدود على عود ما بين فرادى وأزواج ، وقد نبت بنا من القلق أمكنتنا ، وخرست من الفرق ألسنتنا ، وتوهنا أنه ليس في الوجود أغوار

الأنفاس تعثر في زفرة الأشواق ، والأجسام قد زرت عليها من التعب الأطواق ، هذا والليل بصفحة البدر مرتاب ، وقد شدت رحال وأقتاب ، وزمت ركاب ورفعت أحداج ، وفريت من الدعة بمعية النصب أوداج ، وتساوى في السير نهار مشرق وليل مقمر أو داج ، وأديم التأويب والإسآد ، وحمل الزربة قد انقل وآد ، ثم وصلنا بعد خوض بحار يدهش فيها الفكر وبحار وجوب فياف مجاهل يضل فيها القطا عن المناهل إلى مصر المحروسة ، فشفيها برويتها الأوجاع ، وشاهدنا كثيراً من محاسنها التي تعجز عن وصفها القوافي والأشباع .

وفي وصف الأندلس نقلا عن الرازي « بلد الأندلس هو آخر الإقليم الرابع إلى المغرب ، وهو عند الحكماء بلد كريم البقعة ، طيب التربة ، خصب الجناب ، منبجس الأنهار الغزار والعيون العذاب ، قليل الهوام ذوات السموم ، معتدل الهواء والجو والنسيم ، ربيعه وخريفه ومشتاه ومصيفه على قدر من الاعتدال ، وسطة من الحال لا يتولد في أحدها فصل يتولد منه فيما يتلوه انتقاص ، تتصل فواكه أكثر الأزمنة ، وتقوم متلاحقة غير مفقودة ، أما الساحل منه ونواحيه فيبادر بباكوره ، وأما الثغر وجبهاته والجبال المخصوصة ببرد الهواء فيتأخر بالكثير من ثمره ، فعادة الخيرات بالبلد ممادية في كل الأحيان ، وفواكهه على الجملة غير معدومة في كل أوان ، وله خواص في كرم النبات توافق في بعضها أرض الهند المخصوصة بكرم النبات وجواهره ، منها أن الملب -- وهو المتمد في الأفاويه والمفضل في أنواع الأشنان -- لا ينبت بشيء من الأرض إلا بالهند والأندلس ، وللاندلس المدن الحصينة والمعاقل المنيعة ، والقلاع الحريزة ، والمصانع الجليلة ، ولها البر والبحر والسهل والنوعر ، وشكلها مثلث ، وهي معتمدة على ثلاثة أركان ! الأول

هو الموضع الذي فيه صنم قادس المشهور بالأندلس ومنه مخرج البحر المتوسط الشامي الأخذ بقبلى الأندلس ، والركن الثاني هو بشرق الأندلس بين مدينة بربونة ومدينة برديل مما بأيدي الفرنجة اليوم بازاء جزيرتي ميورقة ومنورقة بمجاورة من البحرين البحر المحيط والبحر المتوسط ، وبينهما البر الذي يعرف بالأبواب ، وهو المدخل إلى بلاد الأندلس من الأرض الكبيرة على بلد لفرنجة ، ومسافته بين البحرين مسيرة يومين ، ومدينة بربونة تقابل البحر المحيط ، والركن الثالث منها هو ما بين الجوف والغرب من جزر جليقية ، حيث الجبل الموقى على البحر ، وفيها الصنم العالى المشبه بصنم قادس وهو الطالع على بلد برطانية ، والأندلس أندلسان في اختلاف هبوب أرياحها ومواقع أمطارها وجريان أنهارها : أندلس غربي ، وأندلس شرقي ، فالغربي منها ما جرت أوديته إلى البحر المحيط الغربي ، وتمطر بالرياح الغربية ، ومبتداً هذا الحوز من ناحية المشرق مع المقازة الخارجة مع الجوف إلى بلد شنتمرية طالعاً إلى حوز لإغريطة المجاورة لطليطة مائلا إلى الغرب ، ومجاوراً للبحر المتوسط الموازي لقرطاجنة الخلفاء التي من بلد لورقة ، والحوز الشرقي المعروف بالأندلس الأقصى ، وتجرى أوديته إلى الشرق ، وأمطاره بالرياح الشرقية ، وهو من حد جبل البشكنس ، هابطاً مع وادي إبرة إلى بلد شنت مرية ، ومن جوف هذا البحر وغربه المحيط ، وفي القبلة منه البحر الغربي الذي منه يجرى البحر المتوسط الخارج إلى بلد الشام ، وهو البحر المسمى ببحر تيران ، ومعناه الذي يشق دائرة الأرض ويسمى البحر الكبير .

ويتقل عن قرطبة ما ذكره الحجاوي في المسهب « كانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام ، ومجمع أعلام الأنعام ، بها استقر سرير الخلافة المروانية ، ونفيا : خضت خلاصة القبائل المعدية والحمانية ، وإليها

كانت الرحلة في الرواية إذ كانت مركز الكرماء ، ومعدن العلماء ، وهي من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد ، ونهرها من أحسن الأنهار ، مكتنف بدبياج المروج مطرز بالأزهار ، تصدح في جنباته الأطيار وتنعر النواير وييسم النوار ، وقرطاهها الزاهرة والزهرء ، حاضرتا الملك وأفقاه النعماء والسراء ، وإن كان قد أخفى عليها الزمان وغير بهجة أوجهها الحسان ، فتلك عادته وسل الخورنق والسدير وغمدان ، وقد أعذر باندازه إذ لم يزل ينادى بصروفه لا أمان لا أمان وقد قال الشاعر :

وما زلت أسمع أن الملو ك تبني على قدر أخطارها
وينقل عن ابن سعيد في وصف أهل قرطبة
« ولأهلها رياسة ووقار ولا تزال سمة العلم والملك متوارثة فيهم ، إلا أن عامتها من أكثر الناس فضولا ، وأشدهم تشغياً ، ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس في القيام على الملوك ، والتشجيع على الولاة ، وقلة الرضا بأمورهم ، حتى أن السيد أبا يحيى أخا السلطان يعقوب المنصور قيل له لما انفصل عن ولايتها « كيف وجدت أهل قرطبة ؟ » فقال « مثل الجمل أن خففت عنه الحمل صاح وإن أثقلت صاح ، ما ندرى أين رضاهم فتقصده ، ولا أين خطهم فتجنبه ، وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتهم شراً من عامة العراق ، وأن العزل عنها لما قاسيته من أهلها عندي ولاية ، وإني إن كلفت العودة إليها لقاتل لا يبلغ المؤمن من جحر مرتين » .

وينقل عن الشقندي في وصف غرناطة : غرناطة دمشق بلاد الأندلس ومسرح الأبصار ومطمع الأنفس ولم تحل من أشراف أمائل وعلماء أكابر وشعراء أفانسل ولو لم يكن بها إلا ما خصها الله تعالى به من كونها قد نبغ فيها النساء الشواعر كنزهون القلمية والركونية وغيرها وناهيك بهما في الظرف والأدب :

وينقل عن ابن مفلح في وصف اشبيلية « إن اشبيلية عروس بلاد الأندلس ، لأن تاجها الشرف ، وفي عنقها سمط النهر الأعظم ، وليس في الأرض أتم حسناً من هذا النهر يضاهي دجلة والفرات والنيل ، تسير القوارب فيه للزهوة والسير والصيد تحت ظلال الثمار وتغريد الأطيار أربعة وعشرين ميلاً ، ويتعاطى الناس السرح من جانبيه عشرة فراسخ في عمارة متصلة ومنارات مرتفعة وأبراج مشيدة ، وفيه من أنواع السمك ما لا يحصى ، وبالجملته فهي قد جاوزت البر والبحر ، والزرع والضرع ، وكثرة الثمار من كل جنس ، وقصب السكر ، ويجمع منها القرمز الذي هو أجل من اللك الهندي ، وزيتونها يخزن تحت الأرض أكثر من ثلاثين سنة ، ثم يعتمر فيخرج منه أكثر مما يخرج منه وهو طرى » .

وينقل عن ابن سعيد « منذ خرجت من جزيرة الأندلس وطف في بر العدو ، ورأيت مدنها العظيمة كمراكش وفاس وسلا وسبتة ، ثم طفت في إفريقية وما جاورها من المغرب الأوسط فرأيت بجاية وتونس ، ثم دخلت الديار المصرية ، فرأيت الإسكندرية والقاهرة والفسطاط ، ثم دخلت الشام فرأيت دمشق وحلب وما بينهما - لم أر ما يشبه رونق الأندلس في مياهها وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى ، ومدينة دمشق بالشام ، وفي حماة مسحة أندلسية ، ولم أر ما يشبهها في حسن المباني والتشييد والتصنيع ، إلا ما شيد بمراكش في دولة بني عبد المؤمن ، وبعض أماكن في تونس ، وإن كان الغالب على تونس البناء بالحجارة كالإسكندرية ، ولكن الإسكندرية أفسح شوارع وأبسط وأبدع ، ومباني حلب داخلة فيها يستحسن لأنها من حجارة صلبة ، وفي وضعها وترتيبها اتفاق » .

وينقل عنه وصف ثقافة أهل الأندلس « وأما حال أهل الأندلس في فنون العلم فتحقيق الأنصاف في شأنهم

في هذا الباب أنهم أحرص الناس على التميز ، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة ، ويربأ بنفسه أن يرى فارغاً عالة على الناس ، لأن هذا عندهم في نهاية القبح ، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة ، يشار إليه ، ويحال عليه ، وبنه قدره وذكره عند الناس ، ويكرم في جوار أو ابتياح حاجة ، وما أشبه ذلك ، ومع هذا فليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم ، بل يقرءون جميع العلوم في المساجد بأجرة ، فهم يقرءون لأن يعلموا لا لأن يأخذوا جاريًا ، فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم يباعث من نفسه يحمله على أن يتزك الشغل الذي يستفيد منه ، وينفق من عنده حتى يعلم ، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فان لها حظاً عظيماً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فانه كلما قيل « فلان يقرأ الفلسفة » أو « يشغل بالتنجيم » أطلقت عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فان زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقريباً لقلوب العامة ، وكثيراً ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجارى والله أعلم ، وقرأة القرآن ورواية الحديث عندهم رفيعة ، وللفقه رونق ووجاهة ، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك ، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوى الهمم في العلوم ، وسمة الفقيه عندهم جليلة ، حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذين يريدون تنويهه بالفقيه ، وهى الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق ، وقد يقولون للكاتب والنحوى واللغوى فقيه لأنها عندهم أرفع السات ، . . . والشعر عندهم له حظ عظيم ، وللشعراء من ملوكهم وجاهة ، ولم عليهم حظ

ووظائف ، والمجيدون منهم يتشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة ، ويوقع لهم بالصلات على أقدارهم ، إلا أن يخل الوقت ، ويغلب الجهل في حين ما ، ولكن هذا هو الغالب ، وإذا كان الشخص بالأندلس نحوياً أو شاعراً فانه يعظم في نفسه لا محالة ويسخف ويظهر العجب ، عادة قد جبلوا عليها .

وينقل عن المؤرخ الأندلسى ابن حيان وصفه لسياسة عبد الرحمن الداخل « ولما ألقى الداخل الأندلسى ثغراً قاصياً غفلاً من حلية عاطلا أرهف أهلها بالطاعة السلطانية ، وحنكهم بالسيرة الملوكية ، وأخذهم بالآداب فأكسبهم عما قليل المروءة ، وأقامهم على الطريقة ، وبدأ فدون الدواوين ورفع الأووين ، وفرض الأعطية ، وعقد الألوية ، وجند الأجناد ، ورفع العباد ، وأوثق الأوتاد ، فأقام للملك آله ، وأخذ للسلطان عدته ، فاعترف له بذلك أكابر الملوك ، وحذروا جانبهم ، وتحاموا حوزته ، ولم يلبث أن دانت له بلاد الأندلس واستقل له الأمر فيها فلذلك ما ظل عدوه أبو جعفر المنصور بصدق حسه وبعد غوره وسعة إحاطته يسترجع عبد الرحمن كثيراً ويعد له بنفسه ويكثر ذكره » .

وينقل عن ابن حيان وصفه لمكانة عبد الرحمن الناصر « أن ملك الناصر بالأندلس كان في غاية الضخامة ورفعة الشأن ، وهادنه الروم وازدلفت إليه تطلب مهادنته ومتاحضته بعظيم اللخائر ، ولم تبق أمة سمعت به من ملوك الروم والأفرنجية والمجوس وسائر الأمم إلا وفدت عليه خاضعة راغبة ، وانصرفت عنه راضية ، ومن جملتهم صاحب القسطنطينية العظمى فانه هاداه ورغب في موادعته »

وينقل عن بعض المؤرخين في وصف الخليفة الأموى الأندلسى الحكم المستنصر « كان حسن السيرة مكرماً للقاديين عليه ، جمع من الكتب ما لا يحد

من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها .

ورسالة ابن حزم في مجموعها دفاع بارع عن علماء الأندلس وشعرائه وأدبائه وهي من خير الآثار الأدبية التاريخية التي نقلها المقرئ في الباب السابع من القسم الأول من كتابه ، وقد ذيل ابن سعيد ما ذكره ابن حزم استيفاء للموضوع .

وينقل لنا المقرئ عن ابن سعيد المنازعة التي حدثت بين أبي الوليد الشقندي وبين أحد علماء طنجة في إظهار فضل الأندلسيين وأدت إلى كتابة رسالة الشقندي الشهيرة فيقول « قال ابن سعيد أخبرني والدي قال كنت يوماً في مجلس صاحب سبتة أبي يحيى بن أبي زكريا صهر ناصر بن عبد المؤمن ، فجرت بين أبي الوليد الشقندي وبين أبي يحيى بن المعلم الطنجي نزاع في التفضيل بين البرين ، فقال الشقندي : لولا الأندلس لم يذكر بر العدو ، ولا سارت عنه فضيلة ، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما أعلم ، فقال الأمير أبو يحيى « أتريد أن تقول كون أهل برنا^(١) عرباً وأهل بركم بربر » ، فقال « حاش لله ! » فقال الأمير « والله ما أردت غير هذا » فظهر في وجهه أنه أراد ذلك ، فقال ابن المعلم « أقول هذا وما الملك والفضل إلا من بر العدو » فقال الأمير « الرأي عندي أن يعمل كل واحد منك رسالة في تفضيل بره ، فالكلام هنا يطول وعمر ضياعاً ، وأرجو إذا أخطيت له فكري كما أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده » .

وقد أسهل الشقندي رسالته بقوله « أما بعد فانه حرك مني ساكتنا ، وملأ مني فارغاً فخرجت عن بيتي في الاغضاء مكرهاً إلى الحمية والإباء منازع في فضل الأندلس أراد أن يخرق الاجماع ، ويأتى بما لم تقبله

(١) هذا هو النص الوارد في نفع الطيب وأرجح أن الأصوب أن تكون لفظة بربر في مكان لفظة عرباً ولفظة عرب في مكان لفظة بربر .

ولا يوصف كثرة ونفاة ، حتى قيل إنها كانت أربعمائة ألف مجلد ، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبياً صافي السريرة . . . وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد أثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ودق نظره وجمت استفادته ، وكان في المعرفة بالرجال والأخبار والأنساب أحذياً نسيج وحده ، وكان ثقة فيما ينقله . . . وقلما يوجد كتاب من خزائنه الأوله فيه قراءة أو نظر في أى فن كان ، ويكتب فيه نسب المؤلف ومولده ووفاته ويأتى بعد ذلك بفرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن .

ومن رسالة ابن حزم في الدفاع عن علماء الأندلس والإشادة بفضائلهم يتحدث ابن حزم عن كتاب جمعه أبو غالب تمام بن غالب المعروف بابن التبان في اللغة لم يؤلف مثله اختصاراً واكتراثاً وثقه نقل ويقول « وههنا قصة لا ينبغي أن تخلو رسالتنا منها وهي أن أبا الوليد عبدالله بن أبي محمد بن عبدالله المعروف بابن الفرضي حدثني أن أبا الجيش مجاهداً صاحب الجزائر ودانية وجه إلى أبي غالب أيام غلبته على مرسية وأبو غالب ساكن بها ألف دينار أندلسية على أن يزيد في الكتاب المذكور « مما ألقه تمام بن غالب لأبي الجيش مجاهد » فرد الدينار وأتى من ذلك ، ولم يفتح في هذا باباً البتة وقال « والله لو بذل لي الدنيا على ذلك ما فعلت ولا استعجزت الكذب ، لأنى لم أجمعه له خاصة بل لكل طالب » .

ويسترسل ابن حزم في الدفاع عن علم الأندلسيين فيقول « وبلدنا هذا على بعده من ينوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء — فقد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار مصر وديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد

التواظر والأسماع ، إذ من رأى ومن سمع لا يجوز
عنده ذلك ، ولا يضلّه من تاه في تلك المسالك ، رام
أن يفضل بر العدو على بر الأندلس فرام أن يفضل
على اليمن اليسار ويقول : الليل أضوأ من النهار ،
فيا عجباً كيف قابل العوالى بالزجاج وصادم الصفاة
بالزجاج ، فيا من نفخ في غير ضرر ، ورام صيد
الزاة بالرخم ، وكيف تتكرر بما جعله الله قليلاً ،
وتتعرّض بما حكم الله أن يكون ذليلاً ؟ ما هذه الباهة
التي لا نجوز ؟ وكيف تيدى أمام الفتاة العجوز ؟ سل
العيون إلى وجه من تميل ؟ واستخبر الأسماع إلى حديث
من تصنى

لشتان ما بين اليزيديين في الندى

يزيد سليم والأعسر بن حاتم

أقن حيائك أيها المغرد بالنجيب ، المتزين بالخلق
المتجيب إلى الغواني بالشيب الخصيب ، أين عزب
عقلك ؟ وكيف نكص على عقبه فهمك ولبك ؟ أبلغت
العصبية من قلبك أن تطمس على نوري بصرك ولبك ؟
أما قولك « الملوك منا » فقد كان الملوك منا أيضاً ،
وما نحن إلا كما قال الشاعر :

فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر
إن كان الآن كرمي جميع بلاد المغرب عندكم
بخلافة بني عبد المؤمن - أدامها الله تعالى - فقد كان
عندنا بخلافة القرشيين الذين يقول فيهم « شرقيهم :

وإني من قوم كرام أعزة

لأقدامهم صيغت رؤس المنايز

خلائف في الإسلام في الشرك قادة

بهم وإليهم فخر كل مفاخر

ويقول مغربيهم :

ألسنا بنى مروان كيف تبدلت

بنا الحال أو دارت علينا الدوائر

إذا ولد المولود منا تهلت

له الأرض واهتزت إليه المنايز

وقد نشأ في مدتهم من الفضلاء والشعراء ما اشتهر
في الآفاق ، وصار أثبت في صحائف الأيام من
الأطواق في أعناق الحجام .

وسار مسير الشمس في كل بلدة

وهب هبوب الريح في البر والبحر

ولم تزل ملوكهم في الاتساق كما قيل :

إن الخلافة فيكم لم تزل نسقا

كالعقد منظومة فيه فرائده

إلى أن حكم الله بثر سلكهم ، وذهاب ملكهم ،
فذهبوا وذهبت أخبارهم ، ودرسوا ودرست آثارهم :

جمال ذى الأرض كانوا في الحياة وهم

بعد المات جمال الكتب والسير

فكم مكرمة أنالوها وكم عثرة أقالوها :

وإنما المرء حديث بعده فكن حديثاً حسناً لمن وعى
وكان من حسنات ملكهم المنصور بن أبي عامر ،
وما أدراك الذى بلغ في بلاد النصارى غازياً إلى البحر
الأخضر ، ولم يترك أسيراً في بلادهم من المسلمين ،
ولم يبرح في جيش هرقل وعزمة الإسكندر ، ولما قضى
نجه كتب على قبره :

آثاره تنيسك عن أحواله

حتى كأنك بالعيان تراه

تالله لا يأتى الزمان بمثله

أبدأ ولا يحى النور سواه

وقد قيل فيه من الأمداح ، وألف فيه من الكتب
ما سمعت وعلمت ، حتى قصد من بغداد ، وهم خيرة
وشره أقاصى البلاد ، ولما ثار بعد انتشار هذا النظام
ملوك الطوائف وتفرقوا في البلاد ، وكان في تفرقهم

صدروا في بلاغتي النظم والنثر ، مشاركين في فنون العلم ، وآثارهم مذكورة ، وأخبارهم مشهورة ، وقد خلدوا من المكارم التامة ، ما هو متردد في ألسن الخاصة والعامة ، وبالله إلا ما سميت لي بمن تفخرون قبل هذه الدعوة المهدية ، أسقاموت الحاجب ؟ أم بصالح البرغواطي ؟ أم ييوسف بن تاشفين الذي لولا توسط ابن عباد لشعراء الأندلس في مدحه ما أجروا له ذكراً ، ولا رفعوا للملكه قدراً ، وبعد ما ذكروه بوساطة المعتمد بن عباد فان المعتمد قال له وقد أنشدوه « أيعلم أمير المسلمين ما قالوه ؟ » قال « لا أعلم ولكنهم يطلبون الخبز » ، ولما انصرف عن المعتمد إلى حضرة ملكه كتب له المعتمد رسالة فيها .

بنتم وبننا فما ابتلت جوانحنا
شوقاً إليكم ولا جفت مآقينا
حالت لفقدكم أيامنا فغدت

سودا وكانت بكم بيضا ليالينا
فلما قرئ عليه هذان البيتان قال للقارئ : يطلب منا جوارى سوداً وبيضا ، قال : لا يا مولانا ، ما أراد إلا أن ليله كان يقرب أمير المسلمين نهراً لأن ليالي السرور بيض ، فعاد نهاره ببعده ليلاً لأن ليالي الحزن ليال سود ، فقال : والله جيد ، اكتب له في جوابه إن دموعنا تجري عليه ورووسنا توجعنا من بعده « ويمضي الشقندي في عقد الموازنة بين ما أخرجه الأندلس من العلماء في مختلف الفنون وما أخرجه المغرب ويرجع جانب الأندلس على المغرب ، وهي من الرسائل القيمة التي حفظها لنا المقرئ في النسخ ، والشقندي منسوب إلى شقندة وهي قرية مطلة على نهر قرطبة مجاورة لها من جهة الجنوب .

وفي الباب الخامس من القسم الثاني ينقل لنا المقرئ من ترجمة لسان الدين بن الخطيب لابن خلدون « وأما المترجم به فهو رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم الفضائل ، باهر الحصل ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ،

اجتماع على النعم لفضلاء الابداد إذ تفقوا سوق العلوم ، وتباروا في المثوبة على المنشور والمنظوم ، فما كان أعظم مباهاتهم إلا قول العالم الفلاني عند الملك الفلاني ، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني ، وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم ، ونبت الامداح من مآثره . ما ليس طول الدهر بنائم ، وقد سمعت ما كان من الفتيان العامرية مجاهد ومنذر وخيران ، وسمعت عن الملوك العربية بنو عباد وبنو صمادح وبنو الأفطس وبنو ذى النون وبنو هود ، كل منهم قد خلد فيه من الأمداح ما لومدح به الليل لصار أضواء من الصباح ، ولم تزل الشعراء تنهذى بينهم تنهذى النواصم بين الرياض ، وتفتك في أموالم فتكة البراض ، حتى إن أحد شعرائهم بلغ به ما رآه من منافسهم في أمداحه أن حلف أن لا يمدح أحداً منهم بقصيدة إلا بمائة دينار ، وأن المعتمد بن عباد على ما اشتهر من سطوته وافرط هيبته كلفه أن يمدحه بقصيدة فأبى حتى يعطيه ما شرطه في قسمه ، ومن أعظم ما يحكى من المكارم التي لم نسمع لها اختاراً (١) أن أبا غالب اللغوي ألف كتاباً ، فبذل له مجاهد العامري ملك دانية ألف دينار ومركوباً وكسا على على أن يجعل الكتاب باسمه ، فلم يقبل ذلك أبو غالب ، وقال « كتاب ألفته لينتفع به الناس ، وأخلد فيه همتي ، أجعل في صدره اسم غيري ، وأصرف الفخر له ، لا أفعل ذلك » فلما بلغ هذا مجاهداً استحس أنفثه وحمته ، وأضعف له العطاء وقال « هو في حل من أن يذكرني فيه ، لا نبصده عن غرضه » ، وإن كان كل ملوك الأندلس المعروفين بملوك الطوائف قد تنازعوا في ملاءة الحضر ، فإني أخص منهم بنو عباد كما قال الله تعالى « فيهما فاكهة ونخل ورمان » فان الأيام لم تزل بهم كأعياد ، وكان لهم من الخنو على الأدب ما لم يقيم به بنو حمدان في حلب ، وكانوا هم وبنوهم ووزراؤهم

(١) سبق رواية هذه الحادثة في دفاع ابن حزم عن الأندلسيين .

أنا وأبي وجدى وجد جدى وقرأت بها ونشأت إلى أن ارتحلت عنها في زمن الشيبة إلى مدينة فاس سنة تسع وألف ، ثم رجعت إليها آخر عام عشرة وألف ، ثم عاودت الرجوع إلى فاس سنة ثلاث عشرة وألف إلى أن ارتحلت عنها للمشرق في أواخر رمضان سنة سبع وعشرين وألف ودخلت مصر بربح من عام ثمانية وعشرين وألف والشام بشعبان عام سبعة وثلاثين وألف وأبت منها إلى مصر أواخر شوال من العام وشرعت في هذا المؤلف بالقعدة من العام » .

وكتاب نفح الطيب - إلى جانب الأخبار التاريخية والرسائل الأدبية - يشتمل كذلك على مجموعة قيمة من القصائد البارعة والمقطعات الفائقة والنوادر الطريفة فهو خزانة علم وأدب وموسوعة معلومات وأخبار :

أصيل المجد ، وقور المجلس ، خاصى الزى ، على الهمة ، عزوف عن الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، خاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مغرى بالتجلة ، جواد ، حسن العشرة ، مبذول المشاركة ، مقيم لرسم التعيين ، عاكف على رعى خلال الأصالة ، مفخر من مفاخر التخوم المغربية ، قرأ القرآن ببلده على المكتب ابن برال والعربية على المقرئ الزواوى وغيره ، وتأدب بأبيه » ويمضى فى ذكر العلماء الذين أخذ عنهم ابن خلدون .

وفى أواخر الباب السادس من القسم الثانى يقول المقرئ ضمن حديثه عن مدينة تلمسان « وبها ولدت



أركان العلم لكارل بيرسن

بسم
الدكتور قواد زكريا

أستاذ مساعد بكلية الآداب بجامعة عين شمس

تقديم

المفاهيم الرئيسية في العلم الطبيعي ، ويرى إلى مناقشة المشكلات الهامة لمناطق البحث العلمي ، وبيان موقع العلم الحديث في الحضارة التي يعيشها الإنسان اليوم .

ولقد كان الجو الفكري الذي ظهر فيه الكتاب هو ذلك الجو المميز لإنجلترا في نهاية القرن التاسع عشر ، حيث ظهرت نزعة مثالية قوية سيطرت على الجامعات الإنجليزية الكبرى ، وقادتها فئة من الميغيليين الإنجليز المتأخرين . ولا يمكن أن يفهم هذا الكتاب على حقيقته إلا إذا نظر إليه بوصفه رد فعل على هذه النزعة المثالية التي اعتقد مؤلف الكتاب أنها من أكبر العقبات التي تحول دون تقدم العلم . وسنجد فيما بعد أن آراء المؤلف نفسه لم تبتعد كثيراً عن المثالية الفلسفية ، بل اتخذت في كثير من الأحيان صبغة ذاتية متطرفة ، وإن لم يقنعه هو ذاته إلى هذه النتيجة . وعلى أية حال فقد كان هذا

الكتاب من العوامل الهامة التي ساعدت على تغيير المناخ الفكري في إنجلترا ، وعلى إرساء دعائم فهم معين للعلم ما زال يجد له أنصاراً كثيرين في البلاد الأنجلوسكسونية - وأعني به النظرة التجريبية التي تمتد جذورها إلى القرن السابع عشر ، والتي تمثل صفة من

في كل عصر يحرز فيه العلم تقدماً كبيراً في الميدان النظري والمبادئ التطبيقية ، نجد مجموعة من العلماء الذين لا يكتفون بالإسهام في دفع عجلة الكشف العلمي إلى الأمام ، وإنما يقومون أيضاً بعملية نقد ذاتي يتأملون فيها حدود العلم ويراجعون مناهجه ويحددون موقعه بين سائر أوجه النشاط الفكري والروحي والمادى للإنسان . ولقد كان القرن التاسع عشر فترة تقدم علمي لا شك فيه ، ومن هنا كان من الطبيعي أن يظهر فيه بين الحين والحين عالم لا يكتفى بممارسة الكشف العلمي ، بل يحاول أن يتلمس الموقع الحقيقي للعلم بعد ذلك الشوط الطويل الذي قطعه ، فيقتحم بذلك تلك الأرض التي تفصل بين العلم وبين الفلسفة ، ويغدو عالماً متفلسفاً أو فيلسوفاً علمياً .

والكتاب الذي نعرضه هنا مثل بارز من أمثلة عملية النقد الذاتي التي قام بها العلماء في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر . فهو يهدف إلى أن يشرح العلماء ، ولغير المتخصصين في العلم ، وللمشتغلين بالفلسفة وبشئون الفكر عامة ، المعاني المحددة لعدد كبير من

الصفات الملازمة لتفكير البلاد الناطقة بالإنجليزية . وإذا كانت بعض المناقشات التي تضمنها هذا الكتاب قد فقدت قيمتها لأن تقدم العلم تجاوزها بمراحل ، فلا شك في أن موقفه الفكري العام له في تراث الإنسانية أهمية فائقة لارتباطه باتجاه من الانجازات الدائمة للفكر الفلسفي .

حياة بيرسن ومؤلفاته

ولد كارل بيرسن في لندن عام ١٨٥٧ ، لأب كان عامياً إنجليزياً مشهوراً . وتلقى العلم في الكلية الجامعية « University College » في لندن ، ثم في جامعة كيمبردج ، حيث أظهر مقدرة كبيرة في فروع متعددة ، منها التاريخ والأنثروبولوجيا والاجتماع والفلسفة والعلوم الرياضية . وقد عين في عام ١٨٨٢ أستاذاً للهندسة النظرية بالكلية الجامعية بلندن ، ثم عين في عام ١٨٨٤ أستاذاً لكرسي الرياضة التطبيقية والميكانيكا بنفس الكلية . وفي الفترة من عام ١٩١١ إلى عام ١٩١٣ كان يشغل كرسي « جولتن » Galton لعلم تحسين السلالات Eugenics بالكلية ذاتها . وخلال الفترة الطويلة لاشتغاله بالتدريس الجامعي ، كان يلقي محاضرات على الطلبة وجماهير المثقفين يعرض فيها الأسس الهامة لمنهج البحث العلمي ، ويشرح أهم المفاهيم المستخدمة في العلوم الطبيعية . وعلى أساس هذه المحاضرات تبلور في ذهنه كتاب « أركان العلم » الذي تقدمه في هذا البحث .

وإذا كان هذا الكتاب هو مصدر شهرة بيرسن في ميدان الفلسفة والبحث في المناهج العلمية ، فقد اشتهر بين العلماء أنفسهم لأسباب مختلفة تماماً ، أولها أنه كان من الرواد الأوائل لعلم تحسين السلالات ، الذي كان مؤسسه أستاذه « جولتن » ، وثانيها - وأهمها - أنه قام بأبحاث لها أهميتها الكبيرة في علم الإحصاء النظري والتطبيقي ، ولا سيما في ميدان تطبيق المناهج الرياضية

الإحصائية على العلوم البيولوجية . ويعد بيرسن أول رواد علم الرياضة البيولوجية Biometrics ، وقد أنشأ مجلة بهذا الاسم (Biometrika) ظل رئيساً لتحريرها من عام ١٩٠٢ حتى وفاته في عام ١٩٣٦ ، كما كان في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٠ رئيساً لتحرير مجلة « حوليات علم تحسين السلالات » Annals of Eugenics فضلاً عن إشرافه على معمل تحسين السلالات بعد وفاة جولتن ، وقيامه فيه ببحوث هامة ، منها تطبيقه لمبادئ هذا العلم على أستاذه جولتن في الكتاب الذي ألفه عن حياته ، والذي سيرد في قائمة مؤلفاته .

وأهم مؤلفات كارل بيرسن ، بالإضافة إلى مقالاته العلمية العديدة ، الكتب الآتية :

١ - أبحاث في الملكة البشرية وتطورها^(١) (١٨٨٣)
Inquiries into the Human Faculty and its Development

٢ - الأساس الأخلاقي للاشتراكية (١٨٨٥)
The Moral Basis of Socialism

٣ - الاشتراكية نظرياً وعملياً (١٨٨٧)
Socialism in Theory and Practice

٤ - احتمالات الموت ودراسات أخرى في التطور
(١٨٩٧)

The Chances of Death and other Studies in Evolution.

٥ - الحياة القومية من وجهة نظر العلم (١٩٠١)
National Life from the Standpoint of Science

٦ - حياة فرانسيس جولتن ودراساته (في ثلاثة مجلدات . ١٩١٥ - ١٩٢٥)
Life and Letters of Francis Galton

(١) يلاحظ أن الكتاب الرئيسي لسير فرانسيس جولتن ، أستاذ بيرسن ، كان يحمل نفس هذا العنوان ، أي أن هذا الكتاب تعليق على كتاب « الملكة البشرية وتطورها » لجولتن .

منهجاً منطقياً سليماً ، ويعالج ما يحيط به من مشكلات اجتماعية وفردية بنفس الأسلوب الذى يعالج به العالم الطبيعى ما يعرض له من المشاكل .

ولا غنى لمجتمع يهدف إلى النهوض بنفسه عن اتباع الأسلوب العلمى فى كل الأمور . صحيح أننا نسمع أصواتاً كثيرة تردد - بأساليب مختلفة - الفكرة القائلة إن للعلم مجالاً محدوداً لا يتعداه ، وأن هناك وسائل أخرى تعيننا على شق طريقنا فى ذلك الميدان الواسع الذى لا يسعنا فيه العلم . غير أن بيرسن ، وإن اعترف بقصور العلم وعجزه فى ميادين متعددة ، يؤكد تأكيداً قاطعاً أن جهل العلم بمجال ما يعنى أن أى منهج آخر يجهل هذا المجال بدوره ، ويعجز عن إرشادنا فيه . وعلى أية حال فمن الخطأ الاعتقاد بأن جهل العلم حالياً يعنى أنه سيقبل إلى الأبد جاهلاً فى المستقبل . فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين معينة ستظل مستعصية على العلم إلى الأبد ، وبأن هناك أنواعاً أخرى من المعارف غير العلمية هى التى تهدينا فى هذه الميادين : ذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها ، وكل ما فى الأمر أن هذه القدرات تتكشف بالتدريج ، وتقضى وقتاً وجهداً طويلاً . أما إذا ظلت هناك أمور يقف أمامها العلم عاجزاً ، مهما بلغت درجة تطوره ، فإن هذه الأمور تكون من ذلك النوع الذى يستعصى على المعرفة البشرية ، ولن يعيننا فى فهمها أى منهج آخر غير العلم . ولعل أشهر أنواع المعرفة غير العلمية هى الميتافيزيقا التى اتخذ منها الفلاسفة أداة لمنافسة العلم ، ومرشداً للسير فى المجالات التى يعجز عن إرشادنا فيها المنهج العلمى . ولكن بيرسن يؤكد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تسمى معرفة بأى معنى من المعانى ، وإنما الميتافيزيقا نوع من الشعر غير الواعى بذاته . والفارق بين المفكر الميتافيزيقى والشاعر هو أن الثانى ينفع المجتمع إذ يقدم إليه تبصراً فى أمور قد تكون مرتكزة على حقائق علمية ، أما الأول

أما الكتاب الذى تقدمه فى هذا البحث ، وهو « أركان العلم » The Grammar of Science ، فقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٨٩٢ ، ثم ظهرت له طبعة ثانية فى عام ١٩٠٠ ، أضاف فيها فصلين عن التطور ، وفى هذين الفصلين عالج العلوم البيولوجية بنفس المنهج الذى عالج به العلوم الطبيعية فى بقية فصول الكتاب . ولكن النتائج التى توصل إليها فى مجال البيولوجيا لم تكن مرتكزة على أساس متين ، لذلك أصدر بيرسن طبعة ثالثة للكتاب فى عام ١٩١١ حذف فيها هذين الفصلين ، وأضاف فصلاً آخر عن الأفكار الثورية الجديدة فى علمى الفيزياء والفلك ، وهى الأفكار التى بدأت فى الظهور بعد مرحلة التحول الكبرى التى شهدتها مطلع القرن العشرين . ولقد كان بيرسن يعزم لإصدار جزء آخر لهذا الكتاب يعالج فيه علوم الحياة فى ضوء آخر ما وصلت إليه من تطورات ، ولكنه لم ينفذ خطته هذه لأسباب غير معلومة . لذلك ظلت هذه الطبعة الثالثة هى الطبعة المعتمدة لهذا الكتاب . وقد اعتمدنا فى هذا البحث على طبعة إعادة (reissue) لها ، نشرتها مكتبة Meridian Books (بنويورك) فى عام ١٩٥٧ .

الأفكار الرئيسية فى كتاب « أركان العلم »

منذ الصفحات الأولى لكتاب « أركان العلم » ، لا يترك بيرسن أى مجال للشك فى إيمانه المطلق بالعلم من حيث هو وسيلة الإنسان الوحيدة لحل مشكلاته . فالعلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء الموضوعية والنزاهة فى أحكامه ، وتخليصه من التحيز والنظرة الشخصية إلى الأمور . وإذن فمن الصفات الأساسية التى ينبغى أن تتوافر فى المواطن الصالح ، أن تكون نظرتة إلى الأمور علمية . ولا يتعين ، من أجل تحقيق هذا الهدف ، أن يكون المرء عالماً محترفاً أو متخصصاً ، وإنما يكفيه أن يعالج الأمور بالطريقة الموضوعية ، ويستخدم فى تفكيره

فيضر المجتمع لأنه شاعر لا يعترف بوظيفته الحقيقية ، بل يصوغ الشعر في لغة العقل . ويذهب بيرسن في تأكيده لأهمية العلم إلى حد القول أن الشعر نفسه ينبغي أن يبنى على حقائق العلم ، بل إن العلم أكثر إرضاء لحاستنا الجمالية ، ولشعورنا بالتوافق والانسجام ، من الشعر ذاته ، لأنه هو وحده الذي لا يتناقض مع الملاحظة والتجربة ، وهو وحده الذي يستطيع ضم كل عناصر تجربتنا في نسق منسجم متآلف .

وقائع العلم

يرتبط تفكير بيرسن ارتباطاً وثيقاً بالمذهب التجريبي الإنجليزي في صورته التقليدية الموروثة عن هيوم في القرن الثامن عشر وجون استورت مل في القرن التاسع عشر . وأوضح مظاهر تأثيره بهذا التراث التجريبي الإنجليزي اعتقاده بأن العناصر الوحيدة التي يمكن أن تسمى « حقيقية » real بالمعنى الصحيح في هذا العالم هي الانطباعات الحسية sense-impressions . فالسبورة ليست جسماً أو جوهراً واحداً له صفات معينة ، وإنما هي قبل كل شيء لون وملمس ووزن وصلابة وحرارة . وإذا كنا عادة ننسب هذه الصفات إلى جوهر معين يحملها كلها ، فإن التفكير الصحيح يثبت لنا أنه لا يوجد من وراء هذه الانطباعات شيء . فهي آخر حد تصل إليه معرفة الإنسان . وإذن فالشرط الأساسي لإدراك حقيقة هذه السبورة هو وجود انطباعات حسية مباشرة تتخذ نقطة بداية للإدراك ، ثم « استنتاج » إمكان تلقي انطباعات أخرى لو توافرت الظروف الملائمة له : مثل استنتاج أن من الممكن كسر خشب السبورة أو حرقه إذا تهيأت الظروف اللازمة لذلك :

ولكل انطباع حسى مباشر تأثير مخزن في الذاكرة ، بحيث تبعث هذه التأثيرات المخزنة من جديد لتكون جزءاً كبيراً مما نطلق عليه اسم « الموضوع الخارجى » .

ومن هنا كان بيرسن يتفق مع « لويد مورجان » على تسمية الموضوع الخارجى باسم « المركب » construct ، أعني ما يجمع في تكوينه بين انطباعات مباشرة ، وانطباعات قدمة مخزنة . ولا ينكر بيرسن أهمية دور الاستدلالات العقلية في تكوين ما نسميه بالموضوعات الخارجية : « فنحن عندما نذكر أن كل محتويات ذهننا مبنية آخر الأمر على انطباعات حسية ، فإننا نحرص في الوقت نفسه على تأكيد أن الذهن قد انتقل ، عن طريق التصنيف والعزل ، إلى إدراكات عقلية بعيدة كل البعد عن الانطباعات الحسية التي يمكن تحقيقها مباشرة . فمحتويات الذهن في أية لحظة أبعد تماماً عن أن تكون مطابقة لنطاق الانطباعات الحسية الواقعية أو الممكنة في تلك اللحظة . ونحن نستخلص على الدوام من انطباعاتنا المباشرة والمخزنة استدلالات بشأن الأشياء التي تتجاوز نطاق التحقيق المباشر بالحس ، أى أننا نستدل على وجود أشياء لا تنتمى إلى العالم الموضوعى ، أو لا يمكن على أية حال التحقق بانطباع حسى مباشر من أنها منتمة إليه في اللحظة الراهنة^(١) . ويرى بيرسن أن مهمة العلم الحقيقية هي تصنيف محتويات الذهن هذه وتحليلها ، والقيام بمقارنات واستدلالات دقيقة من الانطباعات الحسية المخزنة ، ومن الإدراكات العقلية المبنية عليها . أى أنه ، مع اعترافه بأن الانطباع الحسى هو الحقيقة الأولى لكل إدراك ، يؤكد أن هذا الانطباع لا يصبح موضوعاً للعلم إلا بعد أن يصل إلى مرحلة الإدراك العقلى conception ، أو الإدراك الحسى perception على الأقل .

ومن الطبعي أن يؤدي هذا الموقف الذى اتخذته بيرسن منذ البداية إلى نتائج ذاتية مثالية واضحة : فليس في وسعى أن أدرك إلا وعيى الخاص ، أما وعي الآخرين فيدرك نتيجة استدلال فحسب^(٢) ، وأما العالم

(١) أركان العلم ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٥ .

تمر بأعصاب الحس حتى المخ . فهذا هو القول العلمي الوحيد الذى يمكن الإدلاء به بشأن ما يوجد وراء الانطباعات الحسية»^(١).

هذه إذن صورة العالم عند كارل بيرسن . انطباعات حسية مباشرة هى الأساس الوحيد لمعرفتنا ، واختزان لهذه الانطباعات فى الذهن البشرى ، ثم إجراء تركيبات ومقارنات ذهنية بين الانطباعات المختزنة تتكون منها العناصر الأولية لكل بحث علمى . فالعلم إذن يتعلق بتحليل وتصنيف تلك المركبات الذهنية التى ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، وإن كانت صورتها الراهنة تختلف عنها كل الاختلاف . ولعلنا قد أدركنا بوضوح مدى اقتراب هذه الصورة للعالم من تلك الصورة المناظرة لها عند التجريبيين الإنجليز ، ولا سيما هيوم ، ومدى وثوق الصلة بين مهمة العلم ، كما يحدها بيرسن ، ومثيلتها عند الوضعيين فى أواخر القرن التاسع عشر (ولا سيما العالم الألمانى إرنست ماخ Mach) وفى أواسط القرن العشرين (ولا سيما الفيلسوف الإنجليزى آير Ayer) . ولن نتعرض هاهنا لنقد هذه الصورة للعالم وهذا التحديد لمهمة العلم ، وحسبنا أن نوضح ذلك الأساس النظرى الذى تقوم عليه فلسفة بيرسن العلمية ، وهو أساس ستقوم فيما بعد بتحليل مفصل له .

القانون العلمى

لعلّ هل يوجد القانون العلمى فى الطبيعة ذاتها ، أو فى الذهن البشرى الذى يهتدى إليه ؟ وهل هناك فارق أساسى ، فى هذا الصدد ، بين القانون العلمى وبين القانون التشريعى ؟ يؤكد بيرسن أن هذين النوعين من القانون متشابهان فى صفة أساسية ، هى أن كلا منهما لا وجود له قبل تعبير الإنسان عنه ، ولا معنى له إلا

الخارجى فهو فى نظره « فكرة مزعومة » . ذلك لأن أقصى ما يمكننا أن نتقرب به من ذلك العالم المسمى بالخارجى هو أطراف أعصابنا الحسية . وهو يشبه موقفاً بموقف عامل « التليفون » الذى لا يتصل بالمتحدثين إلا من خلال الطرف المجاور له من أسلاك « التليفون » . بل إننا فى موقف أسوأ من موقف صاحبنا هذا : إذ أننا لم نخرج أبداً من مركز « التليفون » ولم نشاهد أبداً واحداً من أولئك المتحدثين الذين تصلنا أصواتهم من خلال الأسلاك . فالعالم الخارجى بالنسبة إلينا ، كما هو بالنسبة إلى هذا العامل ، هو مجموع الرسائل أو المكالمات التى تنقلها الأسلاك (أو الأعصاب) إلينا حيث نكون . « فالرسائل تتوالى علينا من ذلك العالم الخارجى المزعوم فى صورة انطباعات حسية ، ونقوم نحن بتحليل هذه الرسائل وتصنيفها واختزانها وإجراء الاستدلال عليها . غير أننا لا نعرف شيئاً على الإطلاق عن طبيعة الأشياء فى ذاتها » ، وما يمكن أن يوجد عند الطرف الآخر من نظام الأسلاك التليفونية الخاص بنا»^(١).

وإذن فعرفتنا تقتصر على ما تنقله إلينا الأعصاب فى أطرافها القريبة منا ، أما ما يقع فى الطرف الآخر منها ، فيظل غير معروف وغير قابل لأن يعرف . وعالم الانطباعات الحسية هذا مغلق علينا تماماً ، ولا أمل لنا فى أن نبعد عنه خطوة واحدة . وإذن ففكرتنا عن العالم الخارجى ليست إلا « إسقاطاً » منا لانطباعاتنا الحسية خارجنا ، ولا يوجد أساس للتمييز بين ما يوجد داخلى وما يوجد خارجى سوى « كمية الانطباع المباشر»^(٢). أما ما يسميه الميتافيزيقيون بالأشياء فى ذاتها ، فلا نعرف نحن عنه إلا صفة واحدة ، هى « القدرة على تكوين انطباعات حسية ، وبعث رسائل

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٢ .

(٢) ص ٦٥ .

فكرة العلية

تقتصر مهمة القانون في معناه العلمي - عند بيرسن - على وصف تعاقبات الإدراكات الحسية عن طريق اختزال ذهني . ولما كان العلم يقتصر على الوصف ، ولا يفسر شيئاً ، فمن الطبيعي ألا ننتظر منه تعليلاً للترتيب الذي تحدث به هذه الإدراكات ، أو إيضاحاً لعلّة تكرار هذا الترتيب . وبعبارة أخرى فليس من مهمة العلم أن يضيف عنصر الضرورة على تعاقب انطباعاتنا الحسية . وعلى ذلك فإن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه في الماضي . أما أن هذا التعاقب سيستمر في المستقبل ، فهذا ما يستحيل أن نجزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعب عنه بمفهوم « الاحتمال » . وليس في وسع العلم مطلقاً أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة في التعاقب ، أو أن يثبت بأى يقين مطلق أن من الضروري تكرار هذا التعاقب فيما بعد . فالعلم بالنسبة إلى الماضي وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد^(١).

ومع ذلك فإن للعلية مفهوماً شعبياً بشيع بين الناس ، ويرتكز على ملاحظة قدرتنا على إحداث أمور معينة بإرادتنا ، مثل رفع الحجر باليد عندما نريد ذلك ؛ فالحوادث التي تتعاقب في هذه الحالة تبدو راجعة إلى فعل خاص أقوم به ، وأحدثه ، وأسببه ، أى أن قوتي هي التي أدت إلى حدوث هذا التعاقب . وحتى لو سقط الحجر من يدي وكسر النافذة ، فإن الفهم الشعبي لفكرة العلية يحكم في هذه الحالة بأن سبب هذا الكسر هو الحجر المتحرك ، بحيث يظل لفكرة الإرغام أو الإجبار دور في هذه الحالة أيضاً ، مع أن كل ما يمكن قوله من وجهة النظر العلمية هو أن جزئيات الحجر كانت تتحرك بطريقة معينة نحو جزئيات الزجاج ، وبعد اصطدامها بها أصبحت نفس الجزئيات تتحرك

لأنه مرتبط بذهن الإنسان « فالقانون العلمي : . . هو تلخيص أو تعبير موجز عن العلاقات والتعاقبات بين مجموعة معينة من الإدراكات الحسية والعقلية ، ولا وجود له إلا عندما يصوغه الإنسان »^(١). ولما كان بيرسن يلغى فكرة الأشياء في ذاتها ، ويرى الطبيعة متوقفة على ملكات الإنسان في الإدراك والاستعادة ، فإن القانون الطبيعي في نظره متوقف بدوره على هذه الملكات ، ولا صلة له بأى شيء يخرج عن نطاق الذهن البشري : وعلى ذلك فإن القانون الطبيعي لا تكون له صحة مطلقة إلا بالنسبة إلى نوع معين من المذكرة الإدراكية ، هو ذلك النوع الذي يتوافر للإنسان السوي :

ولا يبقى بيرسن بهذا التعبير الأخير أن عملية الوصول إلى القانون العلمي عملية ذهنية فحسب ، بل يعنى أيضاً أن القانون ذاته ، بعد التوصل إليه ، ينطوي على ربط بين وقائع طبيعية وبين إدراكات عقلية تبعد تماماً عن المجال الخاص بهذه الوقائع . فالقانون العلمي ليس كشفاً لعلاقات موجودة في طبيعة الأشياء ، وإنما هو « اختراع » لهذه العلاقات ، وهو وصف مختصر لطريقة تعاقب الانطباعات الحسية في مجال معين ، أو اختزال ذهني يحل لدينا محل الوصف المطول لتعاقبات الانطباعات الحسية^(٢). وإذن فما يقوم به العالم عند وضعه قانوناً طبيعياً هو أن يدرس مجموعة من الظواهر ، ويصنفها ويحللها ويكشف العلاقات والتعاقبات بينها ، ثم يصف أكثر عدد منها بأبسط طريقة ممكنة . ومن هنا كان من الخطأ القادح أن نتحدث عن القانون العلمي وكأنه « يحكم » الطبيعة : إذ هو لا يعدو أن يكون « وصفاً » للمجرى العادي لإدراكاتنا ، لا « تفسيراً » لها :

(١) ص ٨٢ .

(٢) ص ٨٧ .

بطريقة مختلفة كل الاختلاف . وإذا كان في وسعنا أن نصف طريقة حدوث هذا التغير ، فليس في استطاعتنا أن نقرر « لماذا » حدث . وأى إقحام لفكرة الضرورة أو القوة يقضى تماماً على الطابع العلمى لأحكامنا . ومع ذلك فإن تاريخ الفلسفة حافل بأمثلة هذا الفهم الباطل الذى يخلط بين المفهومين الشعبى والعلمى للعلية : فأرسطو حين يعجز عن تعليل حدوث الحركة في البداية ، يدخل فكرة المحرك الأول . ويستمر هذا الخلط حتى القرن التاسع عشر ، حين نجد فيلسوفاً مثل شوبنهاور يجعل من الإرادة مبدأ كونياً ، « ويضع الإرادة من وراء جميع مظاهر الكون ، تماماً كما يفعل البدائى الذى يفترض وجود إرادة إله العواصف من وراء كل عاصفة » (١) .

على أنه ليس يكفى أن نقرر أن الخلط ظل سائداً في فهم الأذهان لفكرة العلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحالى ، وإنما الواجب أن نبحث عن دليل لهذا الخلط المتأصل في النفوس . والتعليل الذى يأخذ به برسن هو التعليل العلمى : ففكرة العلية ، في معناها الشعبى الشائع بين الناس ، راجعة أساساً إلى اعتبارات عملية تجعل من اتحم على الكائن المفكر أن يفسر أطراداً ضرورياً على تعاقب إدراكاته . فالأفضل في فكرة العلية كما نشيع في الأذهان ، هو إذن ضرورة عملية نعمل على تجسيمها في صورة ضرورة موجودة في الأشياء ذاتها . وتبلغ هذه الضرورة العملية حداً يستحيل معه أن نفهم بعقولنا عالماً يفترق إلى مفهومى العلة والمعاول (٢) ومع ذلك فإن هذا النظام المطرد بأسره ليس إلا مسألة تجزية ، واعتقادنا به ليس في حقيقة إلا اقتناعاً مبنيّاً على الاحتمال .

أما الفهم العلمى لفكرة العلية عند برسن فإنه يتفق إلى حد بعيد مع تصور جون استورت مل القائل إن

العلة هي السابق المطرد uniform antecedent . وهو يصوغ هذا الفهم على النحو الآتى : « حيثما يكون تعاقب الإدراكات د ، هـ ، و ، ز مسبوقةً بلا تخلف بالإدراك ج ، أو تكون الإدراكات ج ، د ، هـ ، و ، ز حادثة دائماً بهذا الترتيب ، أى تكون نظاماً مطرداً (routine) للتجربة ، يقال إن ج هي سبب د ، هـ ، و ، ز ، بينما توصف الأخيرة بأنها نتائجها » (١) .

هذا المعنى الذى ينبغى ، في نظر برسن ، أن نفهم به العلية ، يؤدى إلى اتساع نطاق العلية وانتشارها على نحو يتجاوز كثيراً نطاق « السبب المباشر » الذى تتصوره الأذهان العادية لكل ظاهرة . وما دامت المسألة مسألة تعاقب ، فمن الطبيعى ألا تقتصر ، في تحديدنا للعلة ، على الظاهرة السابقة مباشرة فحسب ، بل إن كل الظواهر السابقة يمكن أن تكون أسباباً متعاقبة ، وبهذا تتسلسل العلل حتى آخر حد يمكن أن نصل إليه المعرفة الراهنة . ولنضرب لذلك مثلاً : فلو تعقبت علة نمو شجرة في حديقة ، لوجدت هذه الشجرة راجعة إلى وجود الحديقة ذاتها ، والحديقة ترجع إلى وجود المدينة ، وهكذا تظل سلسلة العلل تمتد مكانياً إلى ما لا نهاية . كذلك فإن نمو الشجرة يرجع إلى اتصاف التربة بخصائص معينة تتصل بالتكوين الجيولوجى في العصور المختلفة ، وبذلك ترجع سلسلة العلل إلى الوراء في الزمان إلى ما لا نهاية . وهكذا فإن تعقب علة ظاهرة واحدة يجرنا إلى البحث في الكون بأسره . ومع اعترافنا بأن العلم لا يحاول التوسع في بحث العلل إلى هذا الحد ، فمن الواجب أن نتذكر هذه الحقيقة حتى ندرك مدى ارتباط ظواهر الكون بعضها ببعض ، ومدى تماسك الفروع المختلفة للمعرفة البشرية .

(١) ص ١٢١ .

(٢) ص ١٥٢ .

ومن جهة أخرى فمن الواجب ألا نتصور هذا التعاقب الذي تولد عنه في أذهاننا فكرة العلة والمعلول ، على أنه تعاقب مطرد بين عناصر متماثلة تماماً . فالواقع أن التماثل المطلق بين عناصر التجربة مستحيل ، وإنما هناك تشابه تتفاوت درجته ، ولا يصل أبداً إلى حد التكرار الكامل للعناصر الماضية . ومن المحال أن تتضمن التجارب العلمية المتكررة عوامل متماثلة في كل شيء ، بل هي تنطوي دائماً على قدر من التنوع ، مهما كان طفيفاً^(١) . فأساس الموجودات إذن هو الفردية ، والتشابه بينها أمر نسبي يتوقف على مدى دقة وسائل التصنيف والقياس ، بحيث أن هذه الوسائل لو ازدادت في المستقبل دقة لبدأ لنا أن نسميه اليوم متماثلاً هو في حقيقة الأمر مختلف . وبالاختصار ، فما نسميه بالطبيعة يتألف من عناصر وظواهر لكل منها فرديته الخاص ، ولا يمكن أن يتكرر واحد منها أكثر من مرة واحدة ، وإن كنا نكتفي من أجل تحقيق أغراضنا العملية بقدر من التشابه بين هذه الظواهر ، ونتجاهل ما بينها من فروق فردية أو نعجز عن إدراك هذه الفروق نتيجة لقصور ما في متناول أيدينا من أدوات .

الارتباط بدلا من العلية

في وسعنا أن نستخلص من المناقشة السابقة لفكرة العلية نتيجتين أساسيتين تتعلقان برأى بيرسن الخاص في العلية :

الأولى هي أن ما يسمى بالعلة لا يقتصر في حقيقة الأمر على العنصر السابق مباشرة للظاهرة المراد تعليلها فحسب ، بل إن سلسلة العلل تمتد نظرياً ، في المكان والزمان ، إلى ما لا نهاية .

والثانية أن الطبيعة لا تعرف اطراداً أو تماثلاً أو هوية تامة بين الظواهر والتكرار المطلق فيها مستحيل ،

(١) ص ١٥٣ .

بل إن الصفة الأساسية لها هي الفردية . وأقصى ما يمكننا أن نجده بين ظواهرها هو درجات متفاوتة من التشابه likeness ، أما التماثل sameness فلا وجود له :

هاتان النتيجتان الهامتان تستيعبان تعديلاً أساسياً في مفهوم العلية : فالعلة والمعلول في تجاربنا الإدراكية المألوفة لا يدلان إلا على تشابه متفاوت في الدرجة ، لا على تكرار مطلق . وقانون العلية ليس إلا اقتطاعاً من التجربة ، ولا يكون ماهية التجربة ذاتها . والمشكلة الحقيقية لا تنحصر في السؤال القائل : هل يؤدي السابق ، المسمى بالعلة ، إلى تكوين اللاحق ، المسمى بالمعلول ؟ وإنما الأهم من ذلك أن تتساءل : ما هي الدرجة أو ما هو الحد الذي يؤدي فيه تشابه السابق إلى تشابه اللاحق ، وإلى أي مدى يؤدي تنوع أحدهما إلى تنوع الآخر ؟ ففي الحالات التي لا يؤدي فيها تنوع السابق إلى أي تأثير في اللاحق يكون هناك استقلال تام ، وفي الحالات التي يؤدي فيها تنوع السابق إلى تنوع مطابق تماماً لللاحق يكون هناك اعتماد تام . غير أن الاستقلال التام والاعتماد التام حالتان متطرفتان ، تملان في واقع الأمر حداً عقلياً للمعرفة . أما في الحالات الفعلية التي يصادفها العالم في أبحاثه الواقعية ، فلا وجود لمثل هذه الحالات المتطرفة ، وإنما توجد درجات لا نهاية لها من الارتباط بين الظواهر ، وهي درجات تتفاوت اقتراباً من أحد هذين الحدين العقليين واجتماعاً عن الآخر .

وهكذا يستعصم بيرسن عن مفهوم العلية - الذي يراه مفهوماً عتيقاً - بمفهوم الارتباط correlation ، الذي يؤكد أنه أوسع نطاقاً بكثير من المفهوم القديم ، لأنه يضم في داخله كل العلاقات التي تقع بين حدى الاستقلال المطلق والاعتماد المطلق . وعلى حين أن الاكتفاء بفكرة العلية لم يكن يتيح تحديداً كماً لدرجة الاعتماد أو الاستقلال بين الظواهر ، فإن فكرة

الارتباط تمكن من التعبير بصيغة رياضية دقيقة عن موقع الظواهر موضوع البحث بين هذين الحسدين المتطرفين . ففي حالة العلية نجد أن الظواهر إما أن تكون خاضعة لهذه العلاقة أو لا تكون ، أما إذا استعصنا عن العلية بالارتباط فإن المجال يتسع لعدد لا نهاية له من الحالات الوسطى التي تتراوح بين هذا الحد المتطرف وذلك . كذلك يمكننا ، بفضل فكرة الارتباط ، أن نربط الظاهرة الواحدة بعدد كبير من الظواهر الأخرى التي قد يكون لكل منها دور متفاوت الدرجة في إحداث الظاهرة الأولى ، وهو ما يتفق مع الفهم الواسع لفكرة العلية ، بما يؤدي إليه من تسلسل لا يقف عند حد ، على حين أن المفهوم القديم للعلية يقتصر على الربط بين ظاهرتين أو مجموعتين من الظواهر فحسب . ومن جهة ثالثة فإن فكرة الارتباط تصلح للتعبير عن عالم لا يتضمن إلا عناصر فردية غير متكررة ، ولا يعترف فيه بالتماثل التام بين الظواهر ، على حين أن مفهوم العلية يفترض وجود أنماط متكررة بينها تجانس كامل . وبالاختصار ، ففي فكرة الارتباط مرونة تفتقر إليها مقولة العلية الجامدة ، وفيها إحلال للقوارق الكمية محل التفسيرات الكيفية ، يتمشى مع الاتجاه العام للعلم الحديث .

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين ، عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدي بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة . كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضي إجابة واحدة ، نهائية ، قاطعة ، هي في معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثاني فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس ، لوجدنا أن

العوامل التي تتدخل فيها تبلغ من التشابك حداً يستحيل معه الكلام عن « سبب » في هذا الصدد ، على حين أن فهم حالة الطقس عن طريق تحديد مدى ارتباطها بمختلف العوامل المؤثرة فيها ، كالحرارة والرطوبة والضغط . . الخ . يؤدي إلى إلقاء ضوء واضح على المشكلة موضوع البحث . أما في حالة العلوم الإنسانية فإن فائدة فكرة الارتباط بالقياس إلى فكرة العلية أوضح بكثير . نخذ مثلاً محاولات العلماء لتعليل ظاهرة الإجماع : فكثير من هؤلاء العلماء يأتون بنظريات يتضمن كل منها سبباً واحداً يعللون به هذه الظاهرة ، كمعامل البيئة الاجتماعية أو الأسرة أو العامل الاقتصادي أو الوراثي أو التكوين الجسدي والعصبي . ولكن الواقع يثبت دائماً أن ظاهرة الجريمة أعقد من أن ترجع إلى واحد فقط من هذه العوامل ، وإن كانت الحالات التي تدرس قد تبدو مرجحة لأحد هذه العوامل على الباقي . وعلى العكس من ذلك فإنا لو بحثنا هذه الظاهرة من خلال فكرة الارتباط ، أي إذا حددنا مقدار ارتباطها بالعامل الاقتصادي وبعامل تفكك الأسرة وغيرها من العوامل التي يقب إليها علماء الجريمة ، لوصلنا إلى نتائج عظيمة الفائدة ، دون أن نقيّد أنفسنا بنظرية واحدة ذات طابع مطلق . فهناك إذن مجالات تشبه طبيعتها إذا عولجت عن طريق مقولة السببية ، بينما يلقى عليها ضوء ساطع لو بحث من خلال فكرة الارتباط .

المكان والزمان

المكان أساساً تعبير ذهني عن قيام ملكة الإدراك بفصل الانطباعات الحسية الموجودة معاً في مجموعات من الانطباعات المترابطة . ففكرة المكان في رأي بيرس تتوقف أساساً على قدرة الملكة الإدراكية على التمييز والفصل بين المجموعات المختلفة للانطباعات الحسية . وأساس عملية الفصل والتمييز هذه هو التعود والتجارب السابقة . وهي بطبيعتها عملية ذهنية لا تنطبق على الواقع

ونستطيع أن نقول إن إصرار الباحثين ، عندما تصادفهم ظاهرة معينة ، على أن يتساءلوا : ما سببها ؟ يؤدي بهم في كثير من الأحيان إلى أخطاء أو مواقف متحيزة . كان يمكنهم التخلص منها بسهولة لو استعاضوا عن السؤال السابق بالسؤال : ما درجة ارتباطها بالظواهر الأخرى ؟ فالسؤال الأول يقتضي إجابة واحدة ، نهائية ، قاطعة ، هي في معظم الأحيان مستحيلة بالنسبة إلى هذا الكون العظيم التعقيد . أما السؤال الثاني فمن الممكن الإتيان بجواب معقول عنه ، واكتساب معرفة عظيمة القيمة بشأنه . ولو تناولنا ظاهرة طبيعية معقدة مثل حالة الطقس ، لوجدنا أن

نفسه ، وإنما تحدث لاعتبارات عملية : فلهذا يقوم بوضع حدود حول مجموعات معينة من الانطباعات ، وهي حدود « اعتباطية » لا تطابق أى شيء حقيقى فى عالم الانطباع الحسى أو الظواهر .

ويوافق بيرسن على رأى لينتس القائل إن المكان هو « ترتيب » الظواهر الممكنة الموجودة معاً . ومن الواضح أن فكرة الترتيب لا علاقة لها بوجود الظواهر ذاتها ، إذ أن من الممكن تصور هذه الظواهر بترتيب مخالف ، وعلى ذلك فالترتيب إنما ينتمى إلى طريقة الذهن فى إدراك الظواهر . فمن الواجب إذن أن نتخلى عن النظر إلى المكان على أنه فراغ هائل وضعت فيه الأشياء بطريقة لا صلة لها بملكة الإنسان الإدراكية ، إذ أن المكان ليس شيئاً يضاف إلى الموضوعات الموجودة فيه ، وإنما هو لا يفصل عن هذه الموضوعات من حيث هى مرتبة على النحو الذى تقتضيه قوانا الإدراكية . « وعلى ذلك فالقول إن الشيء « يوجد فى المكان » يعنى أن الملكة الإدراكية قد ميزته من مجموعات أخرى من الانطباعات الحسية ، التى توجد معاً وجوداً واقعياً أو ممكناً . وقد يجوز لنا أن نتصور أن للإحساسات وجوداً بدون أية ملكة إدراكية ، ولكن لن يكون هناك عندئذ ذلك النوع من الإدراك الذى نسميه بالمكان . » (١)

والنتيجة التى تترتب على ذلك هى القول إن المكان ينتمى إلى الملكة الإدراكية « الفردية » . فكيف حدث أن تشابهت طرق الإدراك الفردية هذه بين الناس — أو بعبارة أخرى ، لماذا كان المكان عندى وعندك متشابهاً ؟ يعلل بيرسن ذلك بقوله : « فى الصراع بين جماعة وجماعة ، وكذلك بين الجماعة وبينها ، يكون من الواضح أن أية جماعة تحظى فائدة كبرى من الاتفاق الوثيق بين الملكات الإدراكية لأفرادها ، بينما تلحق أضرار كبيرة بالجماعة التى لا يتوافر لأفرادها مثل هذا الاتفاق ،

فتكون النتيجة الطبيعية استمرار بقاء الجماعة الأولى » (١) وهكذا يتصور بيرسن أن تشابه المكان بين الأفراد المختلفين راجع إلى عوامل اكتسبت فى مرحلة معينة من مراحل الصراع من أجل البقاء ، ويربط على نحو غريب بين الرأى المثالى عند « كانت » وبين نظرية التطور ، وذلك فى تعليقه المزبل لاتفاق الأذهان على مكان واحد رغم أن كلاهما يدرك المكان الخاص به فحسب .

ويترب على ذلك أن السؤال عن مدى ضخامة المكان سؤال لا معنى له . فالمكان ضخم بالنسبة إلى فقط . وأبعد النجوم ، وصفحة الكتاب الذى أسك به ، هما بالنسبة إلى مجرد مجموعتين من الانطباعات الحسية ، والمكان الذى يفصل بينهما ليس فيهما ، وإنما فى طريقة إدراكنا . ومن المحال أن يكون المكان — كما يصوره بعض الكتاب — ممتداً إلى حد يتجاوز خيالنا ، إذ أنه فى واقع الأمر لا يمتد إلا بقدر ما تمتد ملكتنا الإدراكية . وعلى ذلك فإن سر المكان إنما يوجد فىنا ، وفى وعينا ، لا خارجنا .

وليس معنى ذلك أن بيرسن ينكر المكان اللامتناهى وإنما هو يعترف به ، وإن كان يؤكد أن هذا اللامتناهى هو المكان الذهنى أو الهندسى . ففى وسعنا أن نتصور مكاناً لامتناهياً فى الكبر ، أو انقساماً للمكان لامتناهياً فى الصغر ، ولكننا حين نفعل ذلك نكون قد انتقلنا من المكان الواقعى إلى المكان العقلى أو التصورى ، وإن كان هذا الانتقال يحدث فى كثير من الأحيان بطريقة لاشعورية ، فتكون النتيجة أخطاء لا حصر لها فى موضوع المكان اللامتناهى فى الكبر أو الصغر . وفى هذا المكان العقلى نتصور مجموعات الانطباعات الحسية على أنها محدودة بمسطحات ومحاطة بخطوط مستقيمة أو منحنية ، وهكذا يرتبط المكان التصورى ارتباطاً أساسياً بعلم الهندسة . وهنا قد يتساءل سائل : ولم كان علم الهندسة

التي تتمثل لنا بها الظواهر ذهنياً ، وكانت الأفكار التي نصف بواسطتها تغير المكان والزمان في ظاهرة الحركة أفكاراً هندسية ، أو قوالب نميز بها ونصنف محتويات تجربتنا الإدراكية الحسية التي تتدرج كلها تحت ظاهرة « الحركة » المعقدة . فعلم هندسة الحركة هو بدوره وصف ذهني أو تصوري لما يحدث في عالم المدركات الحسية من تغيرات ، نستخدم فيه مفاهيم فكرية كمفهوم السرعة velocity والعجلة acceleration والدوران rotation . الخ . وإذن فما يطلق عليه اسم « حركة الأجسام » ليس حقيقة من حقائق الإدراك الحسي ، وإنما هو طريقة ذهنية أو تصورية نصف بها التغيرات التي تطرأ على مجموعات الانطباعات الحسية .

المادة

ينظر بيرسن إلى المادة matter على أنها بدورها مفهوم تصوري أو ذهني ، يستخدم في وصف انطباعات الحسية ، ولا يطابقه وجود فعلي في الخارج . أما المادة التي يشيع وصفها بأنها علة الانطباعات الحسية فهي في رأيه كيان ميتافيزيقي لا معنى له من وجهة نظر العلم ، وفكرة لا تقل عقماً عن أي « شيء في ذاته » وعن أي إسقاط آخر للمعاني البشرية في مجال ما بعد المحسوس ، سواء أكان هو « القوة » أم « العقل اللامتناهي » أم « الإرادة » . الخ .

ومن الشائع أن توصف المادة بأنها صلبة وغير قابلة للاختراق . وهاتان بالفعل صفتان تميز بهما مجموعة كبيرة من أفراد فئة الانطباعات الحسية المسماة بالمادية ، غير أنهما لا تنتميان بالضرورة إلى كل أفراد هذه الفئة . فالصلابة وعدم القابلية للاختراق أمران نسيان ، ولا يدلان على صفة مطلقة تنتمي إلى عالم الواقع . أما القول بأن المادة تتميز بالدوام والبقاء ، فهو في رأي بيرسن قد يكون راجعاً إلى استمرار الانطباعات الحسية لا إلى استمرار شيء غير مدرك من وراء هذه

بالضرورة علماً ذهنياً موضوعاته من صنع العقل وحده ؟ يجب بيرسن على هذا السؤال بقوله إن الهندسة تقوم أساساً على فكرتين لا وجود لهما في التجربة ، هما فكرتا المماثلة sameness والاتصال continuity . ففهوم الخط ، مثلاً ، يفترض مماثلة تامة ، واتصالاً كاملاً ، بين كل أجزائه ، ولكن هذا الاتصال وهذه المماثلة لا وجود لهما إلا بالفكر ، أما التجربة فلا تعرف عناصر تقوم بينها مماثلة كاملة أو اتصال تام . « وهكذا لا نجد مفراً من الاعتراف بالنتيجة القائلة إن التعريفات الهندسية نتائج لعمليات يمكن أن تبدأ في الإدراك الحسي ، ولكن حدودها لا يمكن أن تبلغ فيه . . . فالمفاهيم الأساسية للهندسة ليست إلا رموزاً نتيج لنا الوصول إلى تحليل تقريبي لانطباعات الحسية ، ولكنه لا يمكن أن يكون تحليلاً مطلقاً لها . فهي اللغة الاختزالية العلمية التي نصف بها ونصنف ونصوغ خصائص تلك الطريقة في الإدراك ، التي نسميها بالمكان المدرك حسياً . وصحتها — شأنها شأن كل المفاهيم الأخرى — إنما تكمن فيما تنتجها لنا من قدرة على تقنين التجربة الماضية والتنبؤ بالتجربة المقبلة . . . ولعلنا لن نجد مثلاً أفضل من الهندسة لإثبات أن العلم يصف عالم الظواهر بمساعدة مفاهيم لا تطابق أية حقيقة واقعة في الظواهر ذاتها » (١)

وما يقال على المكان يقال كثير منه على الزمان . فهما معاً طريقتان تميز بهما الملكية الإدراكية موضوعات إدراكها . وكل ما في الأمر أن المكان يدل على وجود إدراكاتنا معاً في زمان واحد ، والزمان يدل على تلاحق إدراكاتنا في موقع واحد من المكان — أي أن كلا من الفكرتين تعتمد في تصورها اعتماداً أساسياً على الأخرى : والتصور الجامع بين الزمان والمكان هو الحركة ، أي تغير المكان مع تغير الزمان . ومن هنا كانت الحركة في رأي بيرسن هي الطريقة الأساسية

باركلى ، قد هاجم المادية لأسباب مضادة تماماً ، هي أنها تفتح الطريق للإلحاد ، وتسد الطريق أمام الإيمان الدينى . ومن المؤكد أن الذهن الفاحص يستطيع أن يستخلص دلالات كثيرة عميقة من هذه المقارنة بين فيلسوفين ينتميان إلى تراث فكرى واحد ، يحارب أحدهما المادية دفاعاً عن الدين ، ويحاربها الآخر دفاعاً عن العلم !

الأفكار الفيزيائية الحديثة

فيما بين الطبعة الأولى (١٨٩٢) والطبعة الثالثة (١٩١١) لكتاب « أركان العلم » ، حدثت ثورة كبرى فى علم الفيزياء قلبت مفاهيمه الأساسية رأساً على عقب . ولم يكن من السهل على من يكتب فى العقد الأول من القرن العشرين أن يدرك الأهمية الهائلة لنظرية النسبية وللكتشوف الضخمة فى ميدان الذرة الكهربية والمغناطيسية . ومن هنا فلم يكن فى استطاعة بيرسن ، بل لم يكن من المتصور منه ، أن يتمكن فى الفصل الذى أضافه فى الطبعة الثالثة عن المفاهيم الفيزيائية الحديثة ، من استيعاب هذه المفاهيم وإدراك دلالاتها فى نفس الوقت الذى كان يجرى فيه تعديلها بسرعة لا حصى . ومبعث الطرافة فى هذا الفصل هو أنه يمثل رأى عالم تكونت معظم أفكاره فى ظل المفاهيم القديمة لعلم الفيزياء ، ويكشف عن وقع هذا الانقلاب الضخم فى أذهان علماء ذلك العصر .

ويلخص بيرسن رأيه فى التغيير الشامل الذى طرأ على علم الفيزياء بقوله : « على حين أنه خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم « المادة » هو الذى يعد أساسياً فى علم الفيزياء ، وكانت هذه المادة خاصية غير مألوفة تسمى بالكهرباء ، فانه يبدو اليوم أن الكهرباء ينبغى أن تعد أهم من المادة ، بمعنى أن ما كنا نعهده مادة أساسية ينبغى أن يتصور الآن على أنه

الانطباعات . وهو يضرب فى هذا الصدد مثلاً بالموجة : فعندما نرى الموجة تتحرك فى البحر ، تتكون لدينا عنها انطباعات حسية متأللة ومستمرة ، بحيث يبدو لنا أن « نفس » الموجة هي التى تتحرك ، وهي التى تترب منا . ومع ذلك فلو ألقينا فيها قطعة من القلين لارتفعت وانخفضت فى نفس الموقع عندما تمر الموجة بها ، ولما انتقلت معها ، مما يثبت أن الموجة ليست هي نفسها التى تتحرك . وهكذا قد تظل الموجة محتفظة بشكلها ، وتتكون لدينا عنها نفس المجموعة من الانطباعات الحسية ، ومع ذلك يكون أساسها أو مادتها متغيراً على الدوام . وبعبارة أخرى فإن تماثل الانطباعات الحسية لا يعنى فى كل الأحوال تماثل المادة الأساسية المكونة لها . ولعل مما يلفت النظر حقاً أن بيرسن يهاجم فكرة المادة ، بمفهومها الشائع ، على أساس أنها تفتح الباب لكل الخرافات الميتافيزيقية التى يبذل العلم جهداً كبيراً لكى يتخلص منها^(١) . وهو بطبيعة الحال لا يقصد أن المادية مذهب لاهوتى ، ولكنه يربط بين الاعتقاد بالمادية وبين الاعتماد بما وراء الحس ، إذ أن المادة هي العنصر الدائم من وراء تغيرات الانطباعات الحسية . فحينئذ نقول بمادة خارجية « تسبب » الانطباعات المحسوسة ، تتجاوز نطاق الحقيقة الوحيدة التى يجوز لنا الاعتراف بها ، وهي هذه الانطباعات ، فتكون فى ذلك أشبه بالميتافيزيقيين أو اللاهوتيين فى شطباتهم التى يتجاوزون بها عالم الواقع ، ويفترضون بها كيانات ليس لوجودها أى مبرر . فالمادية إذن - فى رأى بيرسن - تسير فى نفس الطريق الذى تسير فيه المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية ، وهي مضادة أساساً للروح العلمية السليمة . وقد وصفت هذا الرأى بأنه ملفت للنظر لأن فيلسوفاً آخر ينتمى إلى نفس التراث الإنجليزى الذى يتحدر منه بيرسن ، وهو الفيلسوف

شكل من أشكال ظواهر كهربائية عظيمة التعقيد» (١). ولا جدوى هنا من تتبع آرائه التفصيلية التي يطبق بها هذا الحكم العام على المفاهيم الفيزيائية المختلفة ، إذ أن هذه الحركة كانت - كما قلنا من قبل - ما زالت في بدايتها ، وإنما الذي يعنينا في هذا الفصل كله هو أن يرسم وجد في هذه التطورات الفيزيائية الحديثة تأكيداً لرأيه القائل إن العلم لا يهتم إلا باختراع أنموذج تصوري يصف به مجرى انطباعات الحسية ، ولا شأن له بتقديم تفسير للعالم المدرك حسياً بالفعل . ففكرة الإلكترون ، التي أصبحت هي الفكرة الأساسية في الفيزياء في ذلك العهد ، ما هي إلا تركيب ذهني يستحيل أن يكون موضوعاً مباشراً للإدراك الحسي ، شأنها شأن سائر المفاهيم التي أدخلتها الكشوف الحديثة على علم الفيزياء .

تحليل نقدي للمذهب الوصفي عند بيرسن

ينتمي بيرسن إلى تلك الفئة من فلاسفة العلم ، التي يؤكد أفرادها أن مهمة العلم تقتصر على الوصف لا التفسير ، وأن لغة العلم ليست إلا رموزاً مختزلة تنتمي إلى مجال الذهن وحده ، وتتيح لنا أبسط تعبير ممكن عن تعاقب الانطباعات الحسية . فهو إذن ينتمي إلى تلك المدرسة الفكرية التي ترى أن العلوم ، ولا سيما الفيزيائية ، لا تستطيع أبداً الإجابة على أى سؤال تفسري يبدأ بكلمة : « لماذا » ، إذ أن مثل هذه الأسئلة لا يجاب عليها إلا إذا أمكننا أن نثبت أن الأشياء « يجب » أن تحدث أو أن العلاقات « يجب » أن تقوم بين الأشياء على نحو معين . غير أن المناهج التجريبية المستخدمة في العلم لا يمكنها أن تصل إلى إثبات أية ضرورة منطقية مطلقة في الظواهر التي تتناولها هذه المناهج . ومن هنا فإن قوانين العلوم ونظرياتها ، حتى لو كانت صحيحة ، فهي لا تعدو أن تكون حقائق

(١) ص ٣٥٦ - ٣٥٧ .

عارضة ، من الوجهة المنطقية ، تصف علاقات الزمان أو التعاقب بين الظواهر . أما الأسئلة التي يستطيع العلم أن يجيب عليها بحق فهي تلك التي تبدأ بكلمة : « كيف » ، أعني الأسئلة الوصفية التي تبحث في طريقة حدوث الظواهر وتعاقبها . فكل علم إذن يهدف ، تبعاً لوجهة النظر هذه ، إلى تكوين نسق شامل متكامل من « الأوصاف » لا من التفسيرات .

هذه النظرية ترتكز على أساس فلسفي معروف ، هو المذهب المسمى بالمذهب الظاهري (phenomenalism) والقائل إن الموضوعات الأولية المؤكدة للمعرفة هي « الانطباعات » المباشرة في التجربة الحسية الخارجية أو في التجربة الاستبطانية الداخلية ، أما ما نسميه بالأشياء ، أو الجواهر ، فما هي إلا إضافات ميتافيزيقية لا تبررها تجاربنا المعرفية المباشرة . ولا سبيل لأصحاب هذا المذهب - مهما بذلوا من محاولات - إلى أن يتخلصوا من شبح مذهب الذات الوحيدة solipsism الذي يهددهم على الدوام . والحق أن بيرسن ، على خلاف كثير من القائلين بهذا النوع من المذهب الظاهري ، لم يحاول كثيراً أن ينفي عن نفسه شبه الذاتية المطلقة : إذ أن تشبيهه للذات بعامل « التليفون » الذي أقفل على نفسه أبواب « كابينته » ولم يعرف عن العالم الخارجي إلا ما يأتيه خلال الأسلاك القريبة منه من أصوات - هذا التشبيه يكاد يكون اعترافاً صريحاً بالمثالية الذاتية التي يتردى فيها كثير من المفكرين الذين يتصورون في بداية الأمر أنهم هم وحدهم القادرون على مجاربة المثالية والدفاع عن العلم ضد هجماتها عليه . ولا جدال في أن هذه الحجة يمكن أن تستخدم سلاحاً ذا حدين : إذ أننا نصف بالحق والجنون عامل « التليفون » الذي يتوهم أنه هو وحده الموجود ، ومعه الأسلاك القريبة منه ، وأن العالم الخارجي والناس ليسوا إلا انطباعات حسية تأتي من الأسلاك فحسب . فوجود انطباعات من هذا النوع لا يفسر إلا بعالم خارجي يبيعها ، وكذلك

الحال في انطباعاتنا التي نعجز قطعاً عن تفسير مصدرها في ظل أى مذهب يجعل من هذه الانطباعات حقيقة نهائية لا يقوم وراءها شيء . وهكذا يقع أصحاب هذه الآراء في سلسلة من الأخطاء التي يعجزون تماماً عن التخلص منها : كالقول إن مصدر الانطباعات المباشرة مجهول أو يستحيل أن يكون موضوعاً للمعرفة ، والعجز عن تعليل السبب الذي جعل بعض الانطباعات مباشرة وبعضها الآخر غير مباشرة ، والقول إننا نقوم «باسقاط» انطباعاتنا خارجنا ، وكأن هذه العملية الأولية البسيطة - عملية إدراك الموضوعات الخارجية - هي في حقيقتها عملية إرادية كان يمكن أن تتم على نحو مخالف ! ومن المؤكد أن الصورة النهائية التي يكونها أصحاب هذا المذهب للعالم ، أعقد ألف مرة من الصورة التي يكونها عنه الإنسان في موقفه الطبيعي ، وأكثر تناقضاً منها إلى حد بعيد .

ولقد دأب بيرسن طوال الكتاب على تأكيد أن «المتأفزينيين» هم مصدر الاعتقاد بوجود أشياء خارجية ، مع أن هذا الاعتقاد ملازم للإنسان في حياته العادية دون أى تفكير متأفزيني ، فهو جزء لا يتجزأ من موقف الإنسان الطبيعي في هذا العالم . وترتب على هذا الخطأ الأساسي خطأ آخر ، هو الاعتقاد بأن التجربة الأصلية هي تجربة إدراك الانطباعات الحسية المباشرة ، كالألوان والأصوات والطعوم . . الخ ، على حين أن إدراك «الأشياء» هو استنتاج لاحق لا مبرر له . ومن المؤكد أن أبسط قدر من التفكير كفيل بأن يقنعنا بأن تجربة إدراك الانطباعات هي التي ينبغي أن توصف بالتعقيد ، على حين أن تجربة إدراك الأشياء المتكاملة هي الأكثر أولوية وأصالة . «فتجربة الإنسان الفعلية ليست تجربة ألوان وطعوم وأصوات ، وإنما هي تجربة

أشياء كاملة - وهذا أمر يقتضيه تكويننا نفسه ، لا أخطاء الإنسان البدائي ، أو التفكير قبل العلمي . أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم فلا فصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة ، التي هي واحدة لدى كل البشر وفي كل العصور» (١) .

وفضلاً عن ذلك ، فقد تصور بيرسن أن صورة العالم قد اختلفت نتيجة للفكرة السابقة ، القائلة إن انطباعاتنا المباشرة هي المصدر الوحيد لمعرفتنا . وهكذا تحدث مراراً عن معرفتنا التي «تقتصر» على الانطباع ولا تتجاوزه . ومع ذلك فإن كل ما أتى به في هذا الصدد إنما هو لغة أخرى تصف نفس العالم الذي يقول به الماديون والمثاليون معاً . فالجديد الذي أتى به - هو وغيره من أصحاب هذا المذهب - إنما هو إحلال لغة الانطباعات الحسية محل لغة الأشياء ، على حين يظل العالم نفسه كما هو ، ويظل محتوى المعرفة دون أى تغير (٢) . أما أننا سنفلح يوماً ما في وضع لغة علمية يستعاض فيها عن «الأشياء» بانطباعاتها الحسية المباشرة ، فهذا ما أشك في إمكان تحقيقه ، فضلاً عن أنه لو تحقق ، لكانت اللغة الناتجة أعقد كثيراً من اللغة المألوفة ، ولما أحرزنا بذلك التغير أى تقدم في فهم العالم .

• • •

ولنتساءل بعد هذا البحث في الأسس الأولية لفلسفة بيرسن : لماذا يحمل هذا الكاتب على فكرة التفسير ، ويدعو إلى اتخاذ الوصف هدفاً وحيلاً للبحث العلمي ؟ وعلى أى أساس يدعو إلى الاستغناء عن الأسئلة التي تبدأ بكلمة «لماذا» والاستعاضة عنها

(١) انظر لكاتب المقال : «نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان» . مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ . ص ٣١ - ٣٢ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٩ وما يليها .

بأسئلة وصفية تبدأ بكلمة « كيف » ؟ في وسعنا أن نستخلص من كتاب « أركان العلم » عدة إجابات على هذا السؤال ، فلنحلل كلا منها لنرى مدى صحتها أو بعدها عن الصواب :

١ - من المعروف أن التفسيرات كثيراً ما تكون غائية ، بمعنى أن الظاهرة تعلل تبعاً للغاية المقصودة منها ، إذ أن الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » كثيراً ما يجاب عليها بتحديد غاية معينة يعتقد أن فيها تعليلاً كافياً للظاهرة موضوع البحث . ولما كانت النظرة الغائية إلى الأمور قد جلبت للعلم أضراراً كبيرة لم يستطع التخلص منها كلها حتى اليوم ، فقد كان من الطبيعي أن ينفر نصير متحسب للعلم مثل بيرسن من فكرة التفسير ومن كل سؤال يبدأ بكلمة « لماذا » . ونستطيع أن نقول إن مخاوف بيرسن من النظرة الغائية مشروعة تماماً ، وكل ما في الأمر أننا قد نضطر أحياناً ، في مجالات معينة ، إلى إدخال الاعتبارات الغائية دون أن نكون قد خالفنا الروح العلمية . ففي مجال التاريخ مثلاً تحتل النظرة الغائية أهمية غير قليلة ، إذ أن كثيراً من الحوادث التاريخية تفسر تفسيراً كافياً بالغايات المقصودة منها . كذلك يوجد للغاية مجال في العلوم البيولوجية : فلماذا أجبنا عن السؤال : لماذا كانت رقبة الزرافة طويلة ؟ بقولنا : لكي تستطيع أن تحصل على غذائها من الأشجار العالية ، لم يكن في إجابتنا هذه خروج عن الروح العلمية كما يبدو لأول وهلة ، إذ أن الإجابة تركز على حقيقة أساسية من حقائق التطور البيولوجي ، وهي تكيف الكائنات الحية مع ظروف بيئتها . وبالاختصار ، فحملة بيرسن على النظرة التفسيرية يمكن أن تعد مشروعة إذا كان المقصود منها استبعاد التفسيرات الغائية وتشبيه الطبيعة بالإنسان ،

وإن تكن هناك مجالات معينة لا تتعارض فيها فكرة الغائية مع وجهة النظر العلمية .

٢ - هناك فهم لغوي معين لفكرة التفسير ، يعتقد فيه أنها تفترض وجود ارتباط ضروري بين الأشياء . ولما كان العلم التجريبي يخلو بطبيعته من عنصر الضرورة ، فقد تصور بيرسن أن من الطبيعي استبعاد التفسيرات من مجال هذا العلم . ولكن هل صحيح أن كل إجابة على الأسئلة التي تبدأ بكلمة « لماذا » تتوقف على إمكان إثبات ارتباط ضروري بين الظواهر ؟ الواقع أن أساس المشكلة كلها إنما يرجع إلى معنى « الضرورة » المقصودة في كل حالة . فهناك نوعان من الضرورة :

(أ) ضرورة تحليلية ، كالقول إن الجزء يجب أن يكون أصغر من الكل .

(ب) ضرورة تركيبية ، كالقول إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو .

ولقد كانت حملة بيرسن على التفسير راجعة أساساً إلى اعتقاد ووروث عن هيوم ، فيلسوف التجريبية الأكبر ، مؤداه أن التجربة لا تضمن لنا أى نوع من اليقين الضروري . وهذا صحيح إذا كان المقصود هو النوع الأول من الضرورة ، أى الضرورة المنطقية . غير أن هناك نوعاً آخر من الضرورة ، لا يقل إحكاماً عن الأول ، ويمكن أن يستمد من التجربة . فالبدء القائل إن كل جسم أخف من الماء يجب أن يطفو في الماء هو مبدأ ضروري ، ومن المخال أن يوجد له استثناء واحد ، ولكنه مع ذلك ضروري بالمعنى التركيبي ، لا التحليلي ، إذ أن تأكيد عكسه لا يستتبع أى تناقض « منطقي » . ولا جدال في أن هيوم كان يتصور الضرورة بمعناها المنطقي فحسب ، وسأبهره في

ذلك كل التجريبيين من بعده ، مع أن النوع الآخر من الضرورة لا يقل عنه لزوماً ، ويمكن في الوقت ذاته أن يركز على أساس من العلم التجريبي . وفي اعتقادي أن التجريبيين قد ارتكبوا خطأ كبيراً حين تصوروا أن الضرورة الوحيدة التي ينبغى الاعتراف بها هي الضرورة المنطقية الشكلية ، وأنها هي وحدها التي لا تتخلف ، وظنوا أن في كلمة « ضرورة تركيبية » تناقضاً في الألفاظ ، على أساس أن الضرورة لا تكون إلا تحليلية فحسب . ذلك لأن الضرورة التي تجعل الحجر يسقط إذا ترك في الهواء لا تقل لزوماً عن تلك التي تجعل الجزء أصغر من الكل ، وإن تكن من نوع مختلف .

٣- وعلى أية حال فالبحث عن التفسير في مجال العلم قد لا يعنى أكثر من السعى إلى الانتفاع العقلي فحسب . وبهذا المعنى يكون تفسير الظاهرة مرادفاً لتقديم إيضاح يرضى العقل ، وفهم الظاهرة فهماً كاملاً لا يكفي لتحقيقه الاقتصاد على وصفها . وعندئذ يكون التفسير « شروفاً » ، بل يكون هو العلامة المميزة للتفكير العلمي من الخبرة المكتسبة في الحياة العادية : فقد نعلم بفضل هذه الخبرة اليومية أن النباتات تنمو إذا رويت وتعرضت لضوء النهار ، أو أن الندى يتكون على السطح البارد للأجسام في الصباح الباكر ، ولكن العالم وحده هو الذي يستطيع تقديم « تفسير » لهماين الظاهرتين ، بمعنى أنه هو وحده الذي يستطيع تقديم بيان مقنع لعقولنا عن أسباب حدوثهما ، ولا يكتفى بوصف التعاقبات المتضمنة فيهما . وبعبارة أخرى فقد يكون الاكتفاء بالوصف من العلامات المميزة للأذهان غير العلمية ، على حين أن القدرة على تقديم التفسير هي أمر ينفرد به العالم وحده :

٤- وأخيراً ، فإن فكرة الوصف ، كما يدعو إليها بيرسن ، تنطوي على قدر غير قليل من الغموض . ذلك لأنه يؤكد أن القوانين العلمية تركيبات فكرية نستعصم بها عن المعطيات التجريبية للإدراك الحسي ، وأن الحركة لا تنطبق مباشرة على ما يوجد في عالم الحس ، وإنما تنطبق على تلك الفئة من المقولات التي يستعصم بها العالم عن المعطيات الحسية . ولنسلم جدلاً بأن هذا كله صحيح ، ولكن كيف يكون العلم في هذه الحالة وصفاً ؟ وهل نكون قد وصفنا محتويات الإدراك إذا استعصمنا عنها بنسق من الأفكار الهندسية الغريبة عنها ؟ إن ما يقوم به العالم - كما يحدد بيرسن مهمته - هو في واقع الأمر عكس الوصف تماماً ، ومن هنا كان « كاسيرر » على حق حين قال : « إذا كانت مهمة الوصف الموضوعي ، بمعناه الصحيح ، هي تصور المعطى على أدق نحو ممكن ، دون أية إضافة أو أى حذف ، فإن هذا التحوير للتجربة الأصلية ، على عكس ذلك ، هو بعينه الذي يميز العملية العقلية التي تقوم بها الفيزياء ، وهو ما يضيف عليها قيمتها . فبدلاً من التكرار السلبي المحض ، نرى أماناً عملية إيجابية ، تنقل ما هو معطى في البداية إلى مجال منطقي جديد . وإنما لطريقة غريبة حقاً في وصف ما هو حاضر أماناً ، أن ينصب اهتمامنا - في سبيل تحقيق هذا الغرض - على تصورات بحثية ، لا تستطيع هي ذاتها أن تكون « حاضرة » على أى نحو ! » (١).

وإذن فهناك خلط في فهم معنى « الوصف » لا يقل خطورة عن الخلط الذي لاحظناه من قبل في فهم معنى « التفسير » . وأساس هذا الخلط راجع إلى أن معنى

(١) Ernst Cassirer : Substance and Function. Dover Publications, N.Y., 1953. p. 122.

ولكن هذا لا يعنى أن هناك انفصالا بين عالم العقل ، الذى ينتمى إليه هذا القانون ، وبين عالم الظواهر ، وإنما يعنى أن تعقد الظواهر وتداخلها يحول دون توافر الظروف التى تتيح انطباق هذا القانون فى صورته الخاصة . وبالاختصار ، فإن عدم إطاعة الطبيعة للقانون العلمى ، واستحالة تطبيق هذا القانون عليها فى صورته المباشرة ، ليس معناه أن هناك ثنائية قاطعة وانفصالا تاماً بين عالم الذهن وعالم الظواهر ، بل إن تقدم العلم يقدم فى كل يوم مزيداً من الأدلة على تداخل هذين العالمين .

• • •

نصوص مختارة من كتاب « أركان العلم »

الكون كما تحكمه العلية وكما يحكمه الارتباط

(القسم الخامس من الفصل الخامس) :

« تكاد كل الأفكار الموروثة التى وقفت حجر عثرة فى وجه الفكر البشرى أن تكون ناتجة ، لا عن التجربة مباشرة ، وإنما عن استنباط عقل من تجربة محدودة النطاق إلى حد بعيد . وما علينا إلا أن نتأمل المذاهب الكونية السابقة على كبرنك ، وننظر إلى تلك المفاهيم الضيقة من أمثال « المادة » و « القوة » أو « الذرة » و « الأثير » ، لنندرك مدى سيطرة المفهوم الذهنى على التجربة ، إلى الحد الذى يجعل الكثيرين ينظرون إليه على أنه حقيقة من حقائق التجربة . وضمن هذه القيود الذهنية التصورية ينبغى أن يتدرج آخر الأمر قانون العلية فى صورته الصريحة المطلقة .

إن الكون مؤلف من كيانات لا حصر لها ، كل منها على الأرجح فردى ، وكل منها على الأرجح غير دائم . وأقصى ما يستطيع المرء أن يحققه هو أن يصنف

الوصف بطبيعته سلبى ، على حين أن يرسم لا يكف عن تأكيد وجود عناصر إيجابية فى عملية البحث العلمى ، إذ يتدخل الذهن بمفاهيمه الخاصة التى لا تنتمى إلى مجال الإدراك المباشر على الإطلاق . وعلى حين أن الأفكار العقلية فى رأيه ترتد آخر الأمر إلى انطباعات حسية مباشرة ، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته ثنائية الفكر والواقع تأكيداً قاطعاً ، وذلك حين يصر على أن يجعل مفاهيم الرياضة والفيزياء منتمة إلى المجال العقلى وحده ، ويفصلها تماماً عن مجال الإدراك المباشر ، مؤكداً أنها لغة عقلية اصطنعت لأغراض معينة فحسب . ولقد كانت هذه الثنائية القاطعة بين التركيبات الذهنية وبين الظواهر ، وما تستتبعه من استبعاد تام للأفكار التى يستخدمها العالم فى وصف الطبيعة من مجال الطبيعة ذاتها ، موضوعاً لانتقاد كثير من الباحثين فى مناهج التفكير العلمى : إذ أنها تكرر لنفس الخطأ الذى وقع فيه ديكارت من قبل ، حين ظن أن عالم الذهن بما فيه من كليات ومبادئ عقلية ينفصل تماماً عن عالم الطبيعة المادية . صحيح أن الظواهر لا تطيع القانون العقلى حرفياً فى كثير من الأحيان ، وأن أى ظاهرتين لا يمكن أن تكونا فى هوية تامة — ولكن هذا لا يعنى أن القانون ذهنى فقط ، وأن عالم الفكر منفصل تماماً عن عالم الطبيعة . فمن الممكن أن يكون هذا الانحراف الذى نلمسه فى الطبيعة راجعاً إلى تعقد ظواهرها وتشابكها ، ومع ذلك يكون القانون صحيحاً لو وجدت هذه الظواهر فى حالتها الخاصة^(١) . فقانون القصور الذاتى ، بما يتضمنه من حركة مستمرة وسكون مطلق ، يتناول بالفعل حالة فرضية لا وجود لها فى الطبيعة المدركة ،

M.R. Cohen : Reason and Nature. Free (١) Press, (Revised Edition, 1959). p. 227.

هذين الحدين التصوريين للتجربة ، وكان لا بد لها أن تحقق ، إذ أن الأشياء في تجربتنا ليست إما مستقلة أو معتمدة ، بل إن جميع فئات الظواهر ترتبط سوية ، والمشكلة في كل حالة هي تحديد درجة وثوق الارتباط .

إن الموقف العقلي الذي يرى بين كل الموجودات درجات متباينة من الارتباط ، لا اعتماداً واستقلالاً فحسب ، يتأمل الكون عقلياً من خلال مقولة جديدة . وهو يتحرر بسهولة من التمييز القديم البالي بين الظواهر الحيوية والظواهر الفيزيائية ، وهو التمييز الذي لا يرجع إلى هذه الظواهر ذاتها ، وإنما يرجع إلى تلك الحدود التصورية التي استخلصها منها الإنسان بعقله ، ثم نسي كمعاداته قدرته على الخلق اليسير ، فحولها إلى حقيقة قائمة من وراء إدراكاته الحسية وخارجة عنه . إن كل ما يمدنا به الكون هو التشابه في التنوعات ، أما الإنسان فقد أضفى فكرة الاعتماد عليها رغبة منه في اقتصاد طاقته العقلية المحدودة .

الإرادة بوصفها علة

(القسم الثالث من الفصل الرابع) :

« ليس من المستغرب أن يتأثر البشر في مرحلة مبكرة جداً من نموهم العقلي بالقوة الحقيقية ، أو البادية على أية حال ، التي تكن في نزوع إرادتهم إلى إحداث « حركة » . وعلى هذا النحو نجد أن أكثر الشعوب بدائية تنسب كل الحركات إلى إرادة معينة من وراء الجسم المتحرك ، إذ أن أول تصور يكونونه عن علة الحركة إنما يكن في إرادتهم الخاصة . وهكذا ينظرون إلى الشمس على أنها محمولة أثناء دورانها على أيدي إله للشمس ، وإلى القمر على أن لديه إلهاً للقمر ، بينما

هذه الكيانات ، عن طريق القياس (measurement) أو ملاحظة الخصائص ، إلى فئات من الأفراد « المتشابهة » . وفي داخل هذه الفئات يمكن ملاحظة تنوعات ، ومن هنا كانت المشكلة الأساسية في نظر العلم هي كشف طريقة ارتباط تنوع فئة معينة بتنوع فئة أخرى . فربما العلم يبحث دائماً عن وعى أو دون وعى في معظم الأحيان - عن جداول للارتباط . فإذا ما وجد لكل فرد محدد في الفئة ا فرداً محدداً مرتبطاً به في الفئة ب ، قال إن ب. مرتبطة بـ ا ، ولكن الواقع أنه يجد على الدوام لكل فرد مختار من ا مجموعة من أفراد ب ، وذلك إذا بلغت قدرته على الملاحظة والقياس قدرأ كافياً من الدقة . وهذه المجموعة الأخيرة قد تكون شديدة التركيز وقد لا تكون . ومن هذه المجموعة يصل بعمليات ذهنية خالصة إلى حد نهائي تصور فيه ب بطريقة ذهنية على أنها معتمدة على ا ، وينظر فيه إلى ا على أنه يحدد ب على نحو مطلق . وهنا نكون قد انتقلنا من وقائع التجربة إلى الحد التصوري الذي يتمثل في الاعتماد التام ، أي إلى ما يسمى بقانون العلية . غير أن النظرة الأحدث ، والأصح في نظري ، إلى الكون هي القائلة إن الموجودات كلها ترتبط بدرجات متفاوتة . فالموجودات فردية ، وليست عملية تصنيفها إلا عملية بشرية عقلية تستهدف الاقتصاد في الفكر . وأي تنوع داخل موجودات فئة معينة يبين أنه مرتبط بتنوع مناظر بين موجودات فئة أخرى : وعلى العلم أن يقيس درجة وثوق الارتباط أو تفككه في هذه التنوعات المتلازمة : فالاستقلال المطلق هو الحد الذهني ، في أحد الطرفين ، لتفكك الروابط ، والاعتماد المطلق هو الحد الذهني ، في الطرف الآخر ، لوثوق هذه الروابط : ولقد حاولت النظرة القديمة ، القائلة بالعلة والمعلول ، أن تدرج الكون تحت

كان يقول بها الروحاني القديم ، منفصلة عن الوعي :
وكلتا الفكرتين تنقلنا إلى مجال يتجاوز انطباعاتنا الحسية ،
ومن ثم فكلتاها فكرة ميتافيزيقية ، ومع ذلك فربما
كان استدلال الروحاني القديم ، مع فساد ، أقل
بطلانا من استدلال المادى الحديث ، إذ أن الروحاني
لم يقل بوجود الإرادة وراء مجال الوعي الذي كان يجد
الإرادة مرتبطة به على الدوام .

إن القوة بوصفها علة للحركة تقف على قدم
المساواة تماماً مع إله الشجر بوصفه علة للنمو . فكلاهما
اسم مخفى جهلنا بالسبب الذي يرجع إليه النظام المطرد
لإدراكاتنا الحسية . والضرورة في القانون الطبيعي
لا تتسم بنفس الحتمية المطلقة التي تتسم بها النظرية
الهنتمسية ، ولا بالوجوب المطلق الذي يطلبه المشرع
البشرى ، وإنما هي لا تعدو أن تكون تجربتنا التي نشعر
فيها بوجود نظام مطرد لا تتسم مراحلها بترتيب منطقي
أو إرادي :

تفيض الأنهار وتنمو الأشجار وتهب الرياح بفضل
إرادة مختلف الأرواح التي تكمن فيها . وكان لا بد من
مضى عصور طويلة حتى يدرك البشر - بقدر متفاوت
من الوضوح - أن الإرادة ترتبط بالوعي ، وبتركيب
فسيولوجى محدد ، وأن الوصف العلمى للحركة يحل
تدريجياً محل التفسير الروحاني ، وأنها نستغنى في حالة
بعد الأخرى عن الفعل المباشر للإرادة في حركة
الأجسام الطبيعية . ومع ذلك فإن فكرة الإيجاب ،
وفكرة وجود ضرورة ما في ترتيب التعاقب ، ما زالت
متأصلة بعمق في أذهان الناس ، وكأنها إحدى حفریات
التفسير الروحاني الذي يرى في الإرادة علة للحركة .
وما زالت هذه الفكرة للأسف مرتبطة بالوصف العلمى
للحركة ، وبالفكرة المادية للقوة بوصفها ما يجعل من
الضرورى حدوث تغيرات أو تعاقبات معينة للحركة ،
وهي الفكرة التي تعد شبحاً متخلفاً عن المذهب الروحاني
القديم . فالقوة التي يقول بها المادى هي الإرادة التي

عن الصداقة شيشرون

بسم الله
الدكتور احمد عبد الرحيم أبو زيد
كلية الآداب - جامعة القاهرة

متوسطة الحال ، وكان أبوه ينتمى إلى طبقة الفرسان التي كانت تعتبر الطبقة الثانية في الدولة ، ولم يلعب أبوه أو أى فرد من أسرته دوراً هاماً في الحياة العامة .

وفي مدينة روما درس شيشرون النحو والبلاغة والفلسفة والقانون على أعظم أساتذة روما في ذلك العصر فقد درس النحو على الشاعر اليوناني « أرخياس » Archias الذى اتهم بأنه حصل على لقب مواطن روماني ضد القانون وقد دافع عنه شيشرون ونجح في دفاعه الذى سجلته لنا خطبته المعروفة باسم Pro Archia وقد وصلتنا كاملة .

كما درس شيشرون البلاغة خاصة على « أبولونيوس مولون الروديسي » (Appolontius Molon of Rhodes) وكان أساتذته في الفلسفة هم فايدروس Phaedrus الإبيقورى و « ديودوتوس » Diodotus الرواقى (الذى كان يقطن منزل شيشرون لعدة سنوات) و « فيلون » Philon الذى كان على رأس الأكاديمية التى كانت تسير على تعاليم أفلاطون وكان شيشرون قد التحق بالجيش في سن الثامنة عشرة واشترك في الحرب بين روما وحلفائها الإيطاليين .

يعتبر اسم « ماركوس توليوس كيكيرو » Marcus Tullius Cicero المعروف لنا باسم « شيشرون » رمزاً للفصاحة وذلك كما يرمز اسم « هوميروس » للشعر الملحمي واسم « شكسبير » للدراما .

ويمتدح الباحث « فيريرو » Ferrero شيشرون لتأسيسه سلالة من الخطباء والمحامين والأساتذة مثل سلالة قيصر ورغم أخطاء هذه السلالة فقد كان لها ولا شك تأثير كبير على مصير أوروبا لا يقل عن تأثير القياصرة لفترة تقرب من ألفى عام .

وعاش شيشرون في عصر أخذت فيه روما مكانة بلاد اليونان باعتبارها مركزاً للثقافة وكان لها المركز الأول بين أمم العالم .

ولم يكن لشيشرون مكانة أدبية ممتازة في عصره فحسب ، بل كان نموذجاً ومعلماً للأجيال اللاحقة .

ولد « ماركوس توليوس كيكيرو » Marcus Tullius Cicero عام ١٠٦ ق . م في مدينة صغيرة تسمى « أربينوم » Arpinum تقع إلى الجنوب من « روما » بحوالى خمسة وستين ميلاً .

وكان أبوه يحمل نفس اسم « شيشرون » أما أمه فكان اسمها هيلفيا Helvia وكانا من أسرة ريفية

وقد اشترك في الحياة العامة وهو في سن الخامسة والعشرين (سنة ٨١ ق. م) حيث قام بالدفاع في قضية مدنية خاصة بشخص يدعى «كوينكتيوس» Pro Quinctio وهي قضية غامضة معقدة مجهولة التفاصيل .

وفي السنة التالية سنة ٨٠ ق. م - حيث كان «سلا» Sulla محكم روما حكماً مطلقاً قبل شيشرون أن يتولى الدفاع في قضية «سكستوس روسكيوس» Sextus Roscius ضد «خريشوجونيس» Chrysogones أحد أتباع «سلا» . ومضمون القضية أن والد «سكستوس» كان قد قتل في روما وأراد خريشوجونيس أن يستولى على أملاكه فاتهم زوراً بأنه عدو للشعب - ولم يكن كذلك - ولكي يضمن عدم احتجاج سكستوس الابن اتهمه بأنه قاتل أبيه ولقد نجح شيشرون في تثبيت جريمة القتل على أحد أقرباء سكستوس الذي كان له مصلحة في قتله .

ونلاحظ أن شيشرون في هذه الخطبة عرض بالنظام السياسي لسلا ، وإن كان قد ألقى تبعة فساد ذلك النظام على أتباع سلا ، في حين أنه امتدح سلا نفسه .

وقد حقق انتصار شيشرون في هذه القضية شهرة كبيرة له وجعله في مصاف أحسن خطباء العصر . وعقب ذلك رحل شيشرون الذي أنهكه العمل - إلى أثينا ورودس سنة ٧٩ ق. م ومكث هناك مدة سنتين يدرس الفلسفة والبلاغة فدرس الفلسفة في أثينا على الفيلسوف «أنتيوخوس» كما تلقى دروسه في البلاغة في «رودس» على يد «مولون» أستاذه القديم الذي نصحه بأن يترك الأسلوب المنمق في الخطابة .

ثم عاد شيشرون إلى روما سنة ٧٧ ق. م بعد أن تحسنت صحته وواصل عمله في ميدان القضاء وربما يكون في تلك الفترة قد تزوج من «تيرنتيا»

Terentia وكانت امرأة ثرية ومتدينة ، ولكنها كانت متعصبة لآرائها وعصية المزاج ، ورغم ذلك فقد ملكت على شيشرون عواطفه لمدة ثلاثين عاماً حتى طلقته منه سنة ٤٧ ق. م وكانت عوناً له فيما صادفه من عن بشارتها وصمودها طوال المدة التي عاشها معه ، وقد أنجبت له طفلين هما «ماركوس» و «توليا» التي توفيت سنة ٤٥ ق. م وحزن شيشرون على وفاتها حزناً عميقاً .

وفي سنة ٧٥ انتظم شيشرون في سلك وظائف الدولة حيث عين «كوايستورا» (وظيفة خاصة بالمالية) وذهب إلى صقلية مع حاكمها الروماني وقد خدم هناك بأمانة وإخلاص وبدون تحيز ، حتى حاز إعجاب أهل صقلية .

وقد ساعده ذلك على أن يختار ممثلاً للاتهام في قضية «فيريس» Verres حاكم صقلية الذي اتهمه أهالي صقلية بسوء حكمه في الولاية وسلب أموالها (سنة ٧٣ - ٧١ ق. م) .

وفي سنة ٧٠ ق. م ألقى خطبته المشهورة ضد فيريس واتهمه فيها بسلب أموال الولاية وقد تفوق شيشرون في دعواه على دفاع «هورتنسيوس» Hortensius الذي تولى مهمة الدفاع عن فيريس ، والذي كان من أعظم خطباء تلك الفترة .

وقد دافع شيشرون بعد ذلك في عدة قضايا معظمها يتصل بمصالح طبقة الفرسان التي كان ينتمي إليها . وبعد انتصاره في قضية «فيريس» بثلاث سنين حصل على وظيفة «أيديل» Aedile سنة ٦٩ ق. م. وهي وظيفة إدارية . وفي سنة ٦٦ ق. م أصبح برايتور Praetor - وظيفة في السلك القضائي - وبعد أربع سنوات وفي عام ٦٣ ق. م أصبح قنصلاً ، وأبرز حادث وقع أثناء قنصليته هو تلك المؤامرة التي دبرها «كاتيلينا» Catilina لقلب نظام الحكم في روما .

وفي الفترة ما بين سنة ٥٨ ق. م. وسنة ٥١ ق. م.
قام شيشرون بعدة أعمال قضائية لم يتعرض فيها كثيراً
للأعمال السياسية .

وعندما نشبت الحرب الأهلية بين قيصر وبومبيوس
(٥٠ - ٤٨ ق. م) تردد شيشرون في اختيار الجانب
الذي ينحاز إليه ويناصره ، وأخيراً قرر أن ينضم إلى
بومبيوس حيث تبعه إلى « ديراخيوم » Dyrrachium
في بلاد اليونان سنة ٤٩ ق. م. ، ولكن عندما تم النصر
لقبصر على بومبيوس في موقعة « فارسالوس » سنة
٤٨ ق. م اضطر شيشرون إلى الخضوع للديكتاتورية
قيصر .

وخلال فترة حكم قيصر الديكتاتوري كان مجال
اسهام شيشرون في الحياة العامة محدوداً ، الأمر الذي هيا
له فرصة التفرغ للإنتاج الفلسفي الممتاز .

وحوالي سنة ٤٦ ق. م طلق شيشرون زوجته
« ترنتيا » Terentia وعقب ذلك بقليل تزوج من
« بوبليا » Publia التي كانت تصغره في السن
ولم يحالف التوفيق هذه الزيجة ثم سرعان ما توفيت ابنته
« توليا » Tullia وقد كان يعزها كثيراً ويفضلها على
أخيها « ماركوس » ولذلك حزن كثيراً لوفاتها ؛

وقد سر شيشرون كثيراً بوفاة قيصر مشال
الديكتاتورية . ولا عجب فشيشرون قد نصب نفسه
للدفاع عن الجمهورية ، ولكنه لم يلبث أن تألم عندما
أبصر الحكم عقب وفاة قيصر يتحول إلى شبه ديكتاتورية
على يد أشخاص يقلون كفاءة عن قيصر أمثال
« أنطونيوس » الذي هاجمه شيشرون في حين أن
« بروتوس » و « كاسيوس » كانا قد اختفيا من الميدان ،
عند ذلك ابتعد شيشرون عن مدينة « روما »
واعتكف في منزله الريفى حزناً متردداً حائر لا يدرى
ماذا يفعل كما يتضح ذلك من رسائله ، وأخيراً صمم على
مهاجمة « أنطونيوس » علانية ، وقد حفظ لنا التاريخ

وقد كان كاتيلينا هذا من طبقة الأشراف ، وقد فشل
في الحصول على وظيفة قنصل فثارت ثائرتة ، وأعلن
أنه يريد تطهير الدولة وإلغاء الديون ، تلك المطالب
التي شغلت بال طبقة الفرسان . وقد اتهمه شيشرون
- بحق - بأنه كان يبغى القيام بمذبحة بين المواطنين ،
والاستيلاء على الحكم بالقوة وأعد شيشرون خطبة ضد
كاتيلينا وعندما ألقى خطبته الأولى بما فيها من قدح
لاذع وذم لكاتيلينا كان ذلك كافياً لأن يجهر كاتيلينا
بثورته ويعلن آراءه على الملأ ، وقد اكتشف شيشرون
المؤامرة بفتنته وعوقب المتآمرون ، وأخيراً قتل كاتيلينا
وألقى شيشرون خطبه الأربع ضد كاتيلينا .

وكان القضاء على هذه المؤامرة نصراً سياسياً شخصياً
لشيشرون ولكنه لم يهنا كثيراً بهذا النصر إذ حدث عقب
ذلك أن رجع « بومبيوس » منتصراً من الشرق في عهد
قنصليته فلم يستقبله شيشرون استقبالا حماسياً يليق
بانتصاراته الباهرة ، فأثار هذا الأمر حفيظة بومبيوس عليه
وقد عمل بومبيوس على التقرب من « يوليوس قيصر »
و « كراسوس » الثرى ، وتكون من الثلاثة التحالف
الثلاثي الأول سنة ٦٠ ق. م. ، وانفق الثلاثة على تقسيم
السلطة فيما بينهم ، ولم يكن في مقدور شيشرون أن
يناهض هذا التحالف علناً ، وقد أراد أن يحيط نفسه
بأنصار من الأشراف ، ولكن ذلك لم يحمه من النفي
لمدة عام (٥٨ - ٥٧ ق. م) بناء على اقتراح
« كلوديوس » Clodius الذي كان يعمل لحساب
أعضاء ذلك التحالف الثلاثي ، وكانت الهبة التي
وجهت إلى شيشرون ونفى بسببها هي أنه قتل أنصار
كاتيلينا بدون محاكمة . وفي سنة ٥٧ ق. م عاد شيشرون
إلى روما حيث عاش بعيداً عن ميدان السياسة ولكنه
استمر في الظهور في دور المحاكم ، وفي سنة ٥١ ق. م
عين حاكماً في « كيليكيا » بآسيا الصغرى لمدة سنة ،
كانت بمثابة نفى له أيضاً .

الخطب عند الحديث عن حياته ، وهذه الخطب إما أن تكون سياسية الطابع أو لها صلة ما بالسياسة ، وإما أن تتناول قضايا قانونية تتصل بالأفراد ويقوم شيشرون في معظمها بدور الدفاع :

وقد كان للخطابة في عهد الرومان مكانة مرموقة ، تتجاوز المكانة التي تحتلها الآن ، ولقد كان المواطن الروماني يعتقد أن البلاغة كالحرب كلاهما هام وضروري فالدفاع في قضية ما عن أحد الموكلين في وقت السلم ، له نفس أهمية الدفاع عن الدولة في وقت الحرب :

وفي أول عصر الجمهورية كانت الخطابة عملاً شرفياً لا يتقاضى عنه أجر ولكنه في القرن الأخير منها أصبح مهنة مريحة ، ومن هنا جاء الاهتمام بتعلم فن الخطابة .

وقد لعبت الخطابة دوراً هاماً في حياة روما السياسية ، حتى أنهم عدوها حرفة من الحرف علاوة على كونها فناً من الفنون الأدبية ، وكانت تدرس في المدارس الرومانية وكان للخطيب العام المكانة الأولى في الدولة باستثناء كبار رجال الجيش :

وقد أصاب شيشرون شهرة واسعة نتيجة لنجاحه في معظم هذه القضايا . وأهم ما في خطب شيشرون من مزايا هي تلك اللغة البليغة التي عالج بها هذه الخطب علاوة على مكانتها الرفيعة في عالم الخطابة والأدب .

ولقد مجد بعض كتاب الرومان القدماء هذه الخطب مثل المرابي الروماني « كوينتيليانوس » الذي نادى بعد موت شيشرون بما يقرب من مائة وثمان وثلاثين عاماً بأن خطباء الرومان يناقسون اليونان في أسلوب النثر الأدبي ويضع شيشرون في مصاف كبار الخطباء اليونان مثل ديموستينيس .

ومعظم شهرة شيشرون مرجعها خطبه ، ولقد كانت أسس التقدير الأدبي الروماني توضع دائماً على

هذا الهجوم العنيف في خطبة شيشرون المعروفة باسم « الفيلبيكا » Philippica — ١٤ خطبة — وقد ظهرت هذه الخطب ما بين شتاء سنة ٤٤ ق . م وأبريل سنة ٤٣ ق . م : وقد عقد شيشرون الأمل على « أوكتافيوس » أحد قواد جيش الجمهورية في « موتينا » Mutina ضد أنطونيوس الذي أراد أن ينتزع حكم ولاية بلاد الغال (Gallia Cisalpina) بالقوة ، وبالرغم من انتصار جيش الجمهورية على « أنطونيوس » فإن « أوكتافيوس » انضم إلى أنطونيوس وكون معه ومع « ليبيدوس » Lepidus التحالف الثلاثي الثاني وبذلك انتهت كل آمال شيشرون في إنقاذ الجمهورية :

وأخيراً تغلب « أنطونيوس » و « أكتافيوس » على بروتوس وكاسيوس في موقعة فيليبي Philippi في مقدونيا سنة ٤٢ ق . م ، ولكنهما قبل أن يتم لها النصر في تلك الموقعة قاما بعملية تطهير في الدولة راح ضحيتها كثير من النبلاء والفرسان وكان من بينهم شيشرون الذي كان في ذلك الحين معتكفاً خارج روما ، وقد قتله جنود أنطونيوس في ٧ ديسمبر سنة ٤٣ ق . م وأرسلت رأسه إلى روما حيث علقت في مجلس الشيوخ

أعماله :

يمكن تقسيم أعمال شيشرون إلى ما يأتي :

١ — أعمال خطابية .

٢ — أعمال بلاغية .

٣ — أعمال سياسية .

٤ — أعمال فلسفية :

٥ — رسائل :

الخطابة :

بقي لنا من خطب شيشرون — التي تتجاوز المائة — ما يقرب من ستين خطبة ألغها في المحاكم أو في مجالس روما أو نشرها دون إلغائها — وقد ذكرنا بعض هذه

أساس أسلوب شيشرون في خطبه ، ذلك الأسلوب الذى اعتبر في عصره والعصور التالية نموذجاً للنثر الأدبي الرفيع للغة اللاتينية النقية .

وكان أسلوب شيشرون غزيراً في مفرداته ، فقد عمد إلى تشكيل الجملة اللاتينية في صورة زمنية (period) وذلك بربط الجملة الرئيسية بعدة جمل فرعية بحيث تتكون من الجميع وحدة كاملة . كما كان يقوم بالحيل المختلفة في نظام تنسيق الكلمات في الجملة ، كما امتاز أسلوبه أيضاً بالتوكيد والمقارنة والسؤال والتعجب وغير ذلك من الأساليب ذات التأثير البالغ على المستمع .

وقد امتد تأثير خطب شيشرون عبر جميع العصور باستثناء العصور الوسطى التى فضلت كتاباته عن البلاغة والموضوعات الأخلاقية .

فقد عرفت النهضة الأوروبية الحديثة فضل شيشرون وكانت القدرة على الكتابة باللاتينية هى أهم مقياس الثقافة ، واتفق العلماء الإيطاليون في القرن الرابع عشر على أن لغة شيشرون لا تبارى كأداة للكلام والفكر .

وقد قلد الإنجليز أسلوب « شيشرون » في عهد الملكة « إليزابيث الأولى » وكذا في العصور المتأخرة ، فمثلاً كان أسلوب القسيس الأكبر ريتشارد هوكر Richard Hooker يشابه أسلوب شيشرون ، فقد كان يلجأ إلى نظام الجملة الطويلة التى تشمل جملاً فرعية كثيرة قبل أن يصل إلى نهاية الجملة ، ومن الذين تأثروا بأسلوب شيشرون من الإنجليز (John Milton) وإن كان أسلوب ميلتون أكثر تفككاً نظراً لأن اللغة الإنجليزية لم يكن يسودها الضرف بنفس القدر الذى كان يسود به اللغة اللاتينية - وكذلك أثرت لغة شيشرون في القرن السابع عشر في كتابات الشاعر الإنجليزي « بوب » (1) Pope .

(1) يذكر الكسندر بوب هذه الأبيات :

O come, that easy Ciceronian style,
So Latin, yet so English all the while...

وفي القرن الثامن عشر تمثل إعجاب الناس بشيشرون في مظهرين هامين من مظاهر الديمقراطية أولها المحاكاة بواسطة « المحلفين » . وثانيهما المناقشة الحرة في مجلس العموم (House of Commons) فقد تأثر هذان النظامان بخطابة شيشرون ، وكانت تشتمل على موضوعات كثيرة متشابهة عاجلها شيشرون في خطبه ، وكان الخطباء الإنجليز يتمثلون بها .

وإن ما كتبه شيشرون في الفيليبكا (Philippica) ضد أنطونيوس كانت محاولة لمنع الجمهورية الرومانية من التحول إلى أوتوقراطية ، ولا شك أن هذا كان محبباً لرجال الثورة الفرنسية الذين أرادوا أن يحولوا الموناركية إلى جمهورية مستقرة . وقد تأثر بها كذلك رجال الثورة الأمريكية .

البلاغة :

لقد اهتم الرومانيون بدراسة البلاغة ، ومعرفة النظريات المختلفة عنها نتيجة لميولهم الخطابية وقد عثر على كتاب مهدي لشخص يدعى « جايوس هيرينيوس » "Gaius Herennius" هذا الكتاب يشتمل على دراسات وبحوث في البلاغة ، ولا يعرف على وجه التحديد مؤلف هذا الكتاب ، ويعزوه بعض الباحثين إلى شيشرون ، ولكن هذه النسبة غير صحيحة ، لأننا نقرأ في الكتاب على ما يدل أنه قد كتب بين سنتي ٨٦ ق. م و ٨٢ ق. م وأنه من عمل شخص ناضج متمرس ، ولقد كان شيشرون في ذلك التاريخ لا يزال شاباً .

ولعل السر في نسبة هذا الكتاب إلى شيشرون أن شيشرون استمد منه الكثير في كتابه الأول عن البلاغة (De Inventione) .

وقد استمد هذا الكتاب مصادره عن اليونانيين . ويعالج الكتاب أنواع الخطابة ، ويقسم الأسلوب الخطابي إلى ثلاثة أقسام :

الذى كانت تصفه بأنه أسلوب مصطنع يهدف إلى الإثارة .

ويرجع تاريخ هاتين المدرستين إلى العصر الهلينستى الذى يبدأ فى القرن الثالث قبل الميلاد .

ويعتبر « هورتيينسيوس » - منافس شيشرون فى الخطابة - من أعظم خطباء المدرسة الأسيوية .

أما المدرسة الأتيكية فكان يمثلها يوليوس قيصر وبروتوس ولم يشأ شيشرون أن يقيد نفسه بأسلوب أى من هاتين المدرستين ، وفى ذات الوقت فإنه لم يرفض مبادئ المدرستين كلية ، وإنما حاول أن يأخذ من كلا المدرستين ما فيها من «زايا» وأن يتجنب ما فيها من عيوب . فكان يأخذ على أسلوب المدرسة الأسيوية ما فيه من مبالغة وتصنع ، كما كان يعيب على أسلوب المدرسة الأتيكية أنه كان عاطلا من كل حلية ، الأمر الذى يعده عن الغرض الحقيقى من الخطابة وهو التأثير فى السامعين . وشيشرون ينتقد الأسلوب الذى لا يؤثر فى المشاعر فيعيب مثلا على خطبة بروتوس بعد موت قيصر أنها كانت جافة ، وقاصرة عن التأثير ولذلك لم تستطع أن تكسب الجماهير .

ويرى شيشرون أنه ينبغى على الخطيب أن يتوافر لديه القدرة على التحدث بأى من الأسلوبين الأسيوى الرفيع المثير للمشاعر ، والأتيكى الإخبارى البسيط هذا إلى جانب الأسلوب المتوسط (middle) الذى يستعمل لإثارة المرح والسرور .

ويعتقد شيشرون أن الخطيب الحق هو الذى يتوافر لديه القدرة على التحدث بأى أسلوب حسب ما تقتضيه ظروف الخطبة . ومن هذا يتضح أن شيشرون لم يقيد بانتهاج أسلوب واحد معين فى خطبه .

ويجمل شيشرون الصفات التى ينبغى توافرها فى كل خطيب جيد فى خمس صفات رئيسية ، فالمتحدث الجيد فى رأيه لا بد أن يتوافر فيه ما يلى :

١ - الأسلوب المفخم الرفيع "grand" .

٢ - الأسلوب البسيط "plain" .

٣ - الأسلوب الوسط "middle" .

وهذا التقسيم يتأشى مع الأهداف الثلاثة التى تهدف إليها الخطابة وهى :

١ - إثارة المشاعر .

٢ - إفادة المعلومات .

٣ - خلق روح المرح .

فقد ذكر المربي كوينتيليانوس كما ذكر الأقدمون من قبله ، أنه يجب أن تتوافر فى الخطيب ثلاث مزايا : أولا : قدرته على إفهام سامعيه موضوع خطبته .

ثانياً : قدرته على إثارة مشاعرهم .

ثالثاً : قدرته على إثارة روح المرح بينهم .

وهذه الصفات اعترف بها شيشرون ، بل وكان مثالا فيها ، فقد كان يتحلى بقدرة فائقة على عرض الموضوع الذى يعالجه على المستمعين ، بحيث يلمون بأطرافه كما كانت له نفس القدرة على إثارة مشاعرهم والتأثير فى نفوسهم وإثارة روح المرح فيهم من خلال علاجه لموضوعه .

ولقد تأثر الرومان بمدارس البلاغة اليونانية ، التى كانت تبلور فى مدرستين رئيسيتين ، تمثل إحداها الأسلوب الرفيع الجزل (grand) وتسمى بالمدرسة الأسيوية وتمثل الأخرى الأسلوب السهل الواضح (plain) وتسمى بالمدرسة الأتيكية فكانت المدرسة الأسيوية (بأسلوبها الرفيع المشتمل على كثير من العبارات الجزلة المفخمة) تهدف إلى إثارة الشعور ، والتأثير فى نفوس المستمعين بواسطة هذا الأسلوب الرفيع .

وعلى العكس من هذا كانت المدرسة الأتيكية - بأسلوبها السهل البسيط البعيد عن كل تنميق - تهدف فى الدرجة الأولى إلى إفادة السامع معلومات عن الموضوع ، وكانت تجارب أسلوب المدرسة الأسيوية

١ - أن تكون لديه المقدرة على حسن اختيار مادته^(١).

٢ - أن يكون ماهراً في تنظيمها^(٢).

٣ - أن يجيد التعبير عنها^(٣).

٤ - أن يتمتع بذاكرة قوية^(٤).

٥ - أن يحسن إلقاءها^(٥).

وبالإضافة إلى هذا لا بد أن يتمتع الخطيب بثقافة واسعة :

وقد عالج شيشرون كل هذه القضايا الأدبية والفكرية ، وكثيراً غيرها في كتبه عن البلاغة ، هذه الكتب التي تعتبر عملاً فنياً فذاً ، له من المزايا ما جعله محل إعجاب الجميع وتقديرهم :

فقد تناول شيشرون في كتبه تاريخ الخطابة ، والخطباء الأول سواء عند اليونان أو عند الرومان ؛ وأوضح لنا كيفية إعداد الخطيب وتدريبه ، والقدرات التي لا بد أن تتوافر لديه ، والسبل التي ينبغي له أن يسلكها ، وباختصار فقد أعطانا فكرة واضحة جليلة عن الخطابة وأسرارها ، ذلك الفن الذي لم يبلغ إنسان في الإلمام به مبلغ شيشرون :

ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن شيشرون قد جاء في بحثه النظري بمبادئ عامة . فلقد استطاع اليونانيون أن يتفوقوا في أبحاثهم النظرية ، أما الرومان فقد أخفقوا في ذلك :

وكان شيشرون يرى أن خبرة الخطيب الروماني ينبغي ألا تكون قاصرة على معرفة خطباء اليونان فحسب ، بل لا بد لها أن تقوم أيضاً على أساس من تلك الحضارة العظيمة التي كانت لروما .

inventio	(١)
dispositio	(٢)
elocutio	(٣)
memoria	(٤)
pronuntiatio	(٥)

وهكذا نلمس في كتاباته البلاغية والفلسفية روحاً وطنية قوية تنبغي بمجد روما وتهدف إلى وضع الثقافة الرومانية في مصاف الثقافة اليونانية :

لقد أراد شيشرون أن يتيح للرومان فرصة منافسة الإغريق عن طريق تلقيح الثقافة الرومانية بالفكر الإغريقي :

وأهم كتب شيشرون عن البلاغة هي :

١ - De Inventione : « عن الابتكار »

ويعتبر أول ما كتب عن البلاغة في شبابه فقد كتب هذا الكتاب وهو لم يتجاوز العشرين من عمره .

وفي هذا الكتاب يحدد شيشرون عناصر الخطبة ، والأنواع المختلفة للخطبة وطريقة علاج موضوع كل منها »

ويقال إن لهذا الكتاب علاقة بكتاب Ad Herennium المهدي إلى « هرينيوس » وقد أخذ شيشرون في كتابه عن هذا الكتاب الأخير وأن الكتابين (كتاب شيشرون والكتاب المهدي إلى هرينيوس) يرجعان إلى أصل إغريقي واحد في نفس الموضوع :

٢ - De Oratore : « عن الخطيب » وقد كتبه - على طريقة أرسطو - على هيئة حوار بين اثنين من كبار الخطباء الرومان ، وهما أنطونيوس (جد مارك أنطونيوس الشهير) وكراسوس :

وهو يتحدث في الكتاب عن طبيعة الدراسات التي لا بد أن يلم بها الخطيب وعن موضوع الخطبة وشكلها العام وطريقة إلقائها :

٣ - Brutus : « بروتوس » وهذا كتبه أيضاً على هيئة حوار ، وهو عبارة عن استعراض لتاريخ الخطابة لدى الرومان :

٤ - Orator : « الخطيب » وفيه يتحدث عن الخطيب الحق ، وأنه ينبغي عليه أن يكون متمكناً من

جميع أشكال الأسلوب (الرفيع المؤثر ، والمتوسط ،
والسهل الواضح) وأن تكون لديه القدرة على معرفة
ما يناسب كل موضوع من هذه الأساليب :

ويطلب شيشرون في شرح الأسلوب ، فيعالج
مسائل النطق ، وتوزيع الكلمات في الجملة ، والإيقاع
Rhythm وغير ذلك من المسائل الفنية :

على أن ما جاء في هذه الكتب لم يكن كله من
ابتداع شيشرون ، فقد كانت هذه الكتب تلدين
بالكثير للدراسات البلاغية السابقة ، سواء في اللغة
الإغريقية أو اللاتينية .

السياسة :

كانت أهم كتب شيشرون في فلسفة السياسة هي :
١ - De Republica « عن الجمهورية » : وهو

يحمل نفس عنوان البحث الذي كتبه أفلاطون في نفس
الموضوع ، ولكنه يختلف كثيراً عن بحث أفلاطون :

فبحث شيشرون يقع في ستة كتب ، وقد بدأه
سنة ٥٤ ق . م واستمر في كتابته ثلاث سنين ، وذلك
قبل رحيله إلى « كيليكيا » بأسيا الصغرى :

وهو عبارة عن مناقشة استمرت - على ما يبدو -
ثلاثة أيام سنة ١٢٩ ق . م بين « سكيو أفريكانوس
الأصغر » وصديقه « لايلوس » وسواهما من أعضاء
جمعية سكيو الأدبية :

ولم يكن موضوع الكتاب « العدالة » كما تتمثل في
« المدينة الفاضلة » لأفلاطون ولكنه يدرس الدولة
نفسها وأفضل نظمها ، وحكومتها ، ومثله الأعلى للدولة
- كما جاء على لسان سكيو - هو مدينة « روما »
حيث كانت تناس بحكمة ووطنية رجلها العظيم سكيو
ولا يمكننا أن نتتبع بدقة المناقشة في جزئها الأول
حيث لم يصلنا عنه سوى قصاصات صغيرة ، ولكن
جزءها الأخير وصلنا كاملاً ، وفيه ينهى شيشرون
المناقشة :

والجزء الذي وصلنا قسم من الكتاب السادس
خاص برويا للعالم الآخر ويسميه شيشرون (حلم
سكيو) وفيه يروى لنا شيشرون كيف أن سكيو قد
رأى في المنام مقر الأرواح الطاهرة ، وكيف أنه قد
كلف بأن يعد نفسه لمثل هذا الموطن عندما ينتهي من
رسالته في العالم الديني :

٢ - De Legibus « عن القوانين » : من
المرجح أن شيشرون كتب هذا الكتاب عقب انتهائه
مباشرة من كتابه « عن الجمهورية » إذ أن هذا الكتاب
« عن القوانين » يعتبر امتداداً لكتابه « عن الجمهورية » .

وقد كتب هذا الكتاب في ستة أجزاء وإن كان
لم يصلنا إلا الأجزاء الثلاثة الأولى منه وبعض قصاصات
من الأجزاء الأخيرة .

وفي هذا الكتاب يتحدث عن القوانين ويرى أنها
شيء طبيعي ، ثم يتحدث عن وضع القوانين وعن
الحكام وحقوقهم وعن القوانين المدنية وغير ذلك .
والكتاب على هيئة حوار اعتمد فيه شيشرون على آراء
أفلاطون وخريسيبوس :

الفلسفة :

لا شك أن الفكر العالمي مدين بالكثير لنظريات
الرومان وأبحاثهم الفلسفية ، ولكن علينا إذا ما أردنا
دراسة جذور هذه النظريات والأبحاث وأصولها ، أن
نرجع إلى الفكر اليوناني ، ولا غرابة في ذلك فالرومان
قد تأثروا تأثراً كبيراً بالفكر اليوناني ، وظهرت
ملامح هذا التأثير في آدابهم وثقافتهم عموماً ، ولكن
هذا التأثير يتجلى في أوضح صورته في الفلسفة الرومانية
بأجلى مما يتضح في سواها من فروع الثقافة والفكر ،
إن قوة الابتكار الرومانية تبدو ضئيلة في ذلك الفرع
من فروع الفكر (الفلسفة) دون سواها من فروع
الثقافة والفن الأخرى :

والنظريات الرومانية الفلسفية يمكن اعتبارها انعكاساً لمبادئ أربع مدارس يونانية فلسفية كبرى وجدت في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد في العصر الهلنستي أى بعد عصر أرسطو .

وهذه المدارس الأربع هي :

١ - مدرسة الإبيقوريين .

٢ - مدرسة الرواقيين .

٣ - مدرسة المشائين .

٤ - مدرسة الأكاديمية .

١ - المدرسة الإبيقورية :

وقد أسسها « إبيقوروس » من جزيرة « ساموس » (سنة ٣٤١ - ٢٧٠ ق . م) وكان يرى أن الحواس هي التي تقوم الإنسان إلى السعادة ، التي تتمثل - في رأيه - في اللذة والابتعاد عن الألم وكل ما تضطرب له النفس ، وأن الجسم والنفس مكونان من ذرات atoms والجسم شرط النفس فقد ولدا معاً وسوف يفنيان معاً ، وأن الإحساس يتعدم بعد انفصال الجسم عن الروح .

ويرى « إبيقوروس » أن الآلهة يعيشون في عالم خاص بهم بين العوالم ولكن ليس هناك ما يربطهم بشئون الإنسان وعالمه فعلياً أن نظمنا من جهنم وأن نفى عن أنفسنا الخوف منهم ، فعدم وجود رابطة تربطنا بالآلهة من جهة وفناء الروح بعد الموت من جهة أخرى لا يدع لنا مجالاً للخوف من الآلهة أو الموت .

٢ - المدرسة الرواقية :

وقد أسسها « زينون » من جزيرة قبرص سنة ٣٠٠ ق . م ، وكان يدعو إلى الاعتماد بالنهاية الإلهية ، والفضيلة التي هي الخير الأقصى .

وهو يجعل الواجب أساساً للأخلاق وبذلك يناقض الإبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية ، والعقل

لديه هو أكمل الطرق لتحقيق أسى الغايات فعلى الإنسان أن يحيا وفق ما عليه عليه العقل . وكل ما يحدث في الطبيعة يحدث بمقتضى الإرادة الإلهية أو القدر .

وجميع الناس أخوة في دولة العالم .

٣ - المدرسة المشائية (Peripatetics) :

وهي مدرسة أتباع أرسطو الذين كانوا يجتمعون في الـ (Peripatos) (Arcade) « ممشى مسقوف » في الجمنازيوم بأثينا ومن ثم أطلق عليهم هذا الاسم (Peripatetics) وقد دأبوا على تفسير علوم أرسطو وفلسفته ، كما دأبوا على نشر نظرية أرسطو عن الوسط (Mean) تلك النظرية القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين (فضيلة الشجاعة مثلاً وسط بين رذيلتين نقيضتين هما الجبن والتهور) وهذه النظرية في الاعتدال تظهر بوضوح في أعمال شيشرون .

٤ - مدرسة الأكاديمية :

وتنسب إلى غابة زيتون صغيرة قرب مدينة أثينا ، وكانت مكرسة للطل اليوناني « أكاديموس » وبها « جمنازيوم » وفي هذه الغابة كان أفلاطون وأتباعه يلقون تعاليمهم ويقررون مبادئ فلسفتهم . وقد أسسها أفلاطون سنة ٣٨٥ ق . م

والفضيلة عند أفلاطون هي المعرفة ، وهو يرى أن هناك فارقاً كبيراً بين المحسوسات وماهياتها ، فالماهيات كاملة أما المحسوسات فتناقصة ، فإذا أردنا الدقة فإننا لا نسمى النار المحسوسة ناراً ، بل نقول إنها شيء شبيه بالنار (نظرية المثل) فالمثال هو الشيء بالذات ، والجسم هو شبح المثال . والعالم المعقول يدرك بالعقل المحض ، والمثل هي مبادئ المعرفة .

ويعتبر « كارنياديس » Carneades مؤسس ما يعرف بالأكاديمية الحديثة ، وقد أنكر أن هناك علامة

للحقيقة ، وأنها عصبية على الإدراك ، ونادى بنظرية الاحتمال والترجيح (مذهب الشك scepticism) إذ من العسير أن نصل إلى معرفة غير قابلة للجدل والشك ، فكانه هاجم نظرية «الفكرة اليقينية» .

وقد كان «أنتيوخوس» (سنة ١٣٠ - ٦٨ ق.م) رئيساً للأكاديمية من سنة ٧٩ - ٧٨ ق.م حيث حضر شيشرون محاضراته . وكانت نظريته تجمع بين المذاهب الفلسفية المختلفة (eclectic) فكان يصطفى من هذه المذاهب خير ما فيها من آراء ثم يصوغها في نظرية واحدة تسودها فكرة أرسطو عن الوسط (Mean) .

وقد انتهج شيشرون نفس النهج ، فلم يتعصب لنظرية (الفكرة اليقينية) ولكنه أيضاً كان يعتنق نظرية الرواقين في أن الفضيلة هي خير مرشد للأخلاق . راق المذهب الرواق الرومان أكثر مما راقهم أى مذهب فلسفى آخر ، ويرجع إعجابهم بهذا المذهب إلى قربهم من مبادئهم الأخلاقية (الجد والصرامة والبساطة والولاء . . . الخ) .

وقد كان تأثير الرومان بهذا المذهب عميقاً حتى لقد أصبح عندهم كالعقيدة فتأثر به رجال القضاء وأصبح أساساً في العلاقات التجارية مع الأجانب وفي العلاقات الدولية عموماً كما أضحت منبعا للاستقرار والسلم الرومانى . والفضل في كل هذا لجهودات شيشرون .

أفكار شيشرون الفلسفية :

تلقى شيشرون أول دروسه في الفلسفة على الفيلسوف الإبيقورى (Phaedrus) «فايدروس» ثم تتلمذ على الفيلسوف الرواقى "Diodotus" «ديودوتوس» ولكن تأثره بنظريات (Philo) «فيلو» فيلسوف الأكاديمية سنة ٨٨ ق.م كان أعمق من تأثره بفلسفة «ديودوتوس» (Diodotus) وهكذا تتلمذ شيشرون على ثلاثة من كبار الفلاسفة الذين كانوا يمثلون أهم ثلاث مدارس فلسفية في عصره .

وعندما بلغ شيشرون العشرين من عمره (سنة ٧٩ ق.م) أصغى إلى محاضرات (Phaedrus) «فايدروس» الإبيقورى و «أنتيوخوس» (Antiochus) الأكاديمى المجمعى (eclectic Academic) فى أثينا . وفى السنة التالية استمع إلى محاضرات «بوسيدونيوس» (Posidonius) الرواقى المجمعى فى رودس . كما أنه تأثر إلى حد كبير بالفيلسوف المشائى «كراتيپوس» (Cratippus) .

وهكذا نرى أن معرفة شيشرون بالنظريات الفلسفية القديمة والحديثة كانت عميقة وواسعة بحيث لم يجارها فيها أحد .

وقد تأثر شيشرون بجميع هذه النظريات ، وانتهى به الأمر إلى اعتناق مذهب التجميع والشك eclecticism الذى كان مناسباً لشخصيته المترددة القلقة .

وشيشرون نفسه يقرر أنه من أتباع الأكاديمية الحديثة ، ويبدو أن تأثره بتعاليم «أنتيوخوس» Antiochus كان عميقاً ، والشك فى نظر شيشرون لا يعلمو أن يكون تمرداً على التعصب (dogmatism) للنظريات المختلفة . وهو يمجّد حرية إبداء الرأى^(١) .

والحقيقة عنده تعادل الاحتمال وليس اليقين القاطع ، وقد راقّت هذه الآراء شيشرون ، وذلك لتوافقها مع أغراض الخطابة ، إن الفصاحة فى رأيه هى طفل الأكاديمية ، فتعاليم الأكاديمية هى أصفى منهل للخطباء والسياسيين ورجال الأدب فى حين لم يعن الرواقيون ولا الإبيقوريون بقوة التعبير ، بالإضافة إلى أن المذهب الأكاديمى كان قريباً إلى إدراك الناس ، ولذا كان للأكاديمية مكانتها الرفيعة بين الناس ، فقد كان «فيلو» Philo خليفة سقراط وأفلاطون .

ورغم هذا فإن الإحساس بالحاجة لإيجاد أساس ثابت للأخلاق ، واهتمام الأكاديمية الحديثة بأن مذهبها

(١) أنظر كتابه «عن الواجبات» الفصل الثالث . الفقرة الرابعة سطر ٦٠ ، De Offic. III-IV. 60

المبادئ على حد تعبير شيشرون نفسه في كلمة الإنسانية (Humanitas) هذه الكلمة التي تتبلور فيها مبادئ وخصال الرجل المتحضر :

وأهم ما تتميز به هذه الإنسانية من مبادئ هو « العطف » فلا بد من أن يكون أساس معاملة الإنسان لأخيه الإنسان هو العطف والشفقة والحنو لأن الإنسان نفسه جدير بالاحترام إذ يحمل في نفسه بعض القيم الموروثة . وقد بنى شيشرون رأيه هذا على المبادئ الرواقية التي تنادى بأخوة الإنسان للإنسان دون النظر إلى موطنه أو جنسه أو مكانته ، وقد كان شيشرون هو الداعية لهذا المبدأ . وقد نالت أبحاث شيشرون شهرة كبيرة في حياته وعقب موته ، وكان غرضه من أبحاثه تلك أن يقرب الفلسفة الرواقية إلى الفكر الروماني ، وقد أحرز في ذلك نجاحاً كبيراً فلقد ساعدت أبحاثه على نشر المبادئ الرواقية بين الرومان وخاصة الطبقة المثقفة فيهم ، حتى أن أباطرة الرومان أنفسهم أصبحوا يميلون إلى الفلسفة الرواقية ، وكان أولهم الإمبراطور أوغسطس :

كما تأثر بشروح شيشرون الفلسفية — كما ذكرنا — مفكرو المسيحية .

وكانت كتاباته الفلسفية رائد النهضة الإيطالية في سعيها لتحرير الإنسان الغربي من مفاصد واضطرابات العصور الوسطى .

وكان شيشرون في نظر علماء النهضة بطل الفكر الحر والإرادة الحرة والحرية الشخصية تلك المبادئ التي كانت النهضة تنادى بها . وقد احتل شيشرون هذه المكانة في نفوس علماء النهضة نظراً لمناهضته للأوتوقراطية ونظراً أيضاً لتلك الروح المضيفة التي لمسوها في أبحاثه الفلسفية :

كما كان لهذه الأبحاث أثرها في القرن الثامن عشر ويظهر هذا الأثر في إعلان الأمريكيين لحريتهم وحقوقهم ، كما يظهر أيضاً في برنامج الجمعية الوطنية

خال من مثل هذا الأساس ، كل ذلك دفع شيشرون إلى اعتناق المذهب الرواقى ، وكان يزداد له تعصباً كلما تقدمت به السن ، لدرجة أنه كان يرغب في قصر وصف الفيلسوف على الفلاسفة الرواقيين فقط ، وكان يعتقد النظرية الرواقية القائلة بأن الفضيلة هي المرشد الأول للأخلاق :

ولم يكن المذهب الإبيقورى يروقه كثيراً ، حتى أنه كان عازفاً عن مجرد فهمه أو تقديره وهكذا نرى أنه مزج — بطريقة مجمعة — مبادئ الأخلاق عند الرواقيين بأصول فلسفته المتأثرة بالأكاديمية الحديثة :

ومبادئ فلسفة شيشرون ليست أصلية أو مبتكرة عموماً وإنما كانت إلى حد كبير مجرد نقل وتجميع للنظريات اليونانية ، وشيشرون ذاته يعترف بهذا ويرى أن مجهوده الفلسفى لا يعدو النسخ أى أن فلسفته صورة طبق الأصل من الفلسفة اليونانية ويقول عن فلسفته « إننى لا أمدّها بشيء سوى الكلمات وهى كثيرة لدى » ولكن كلمات شيشرون وضعت بطريقة خلاصة لا تبارى بحيث كان لها التأثير الأكبر على لغة الأجيال اللاحقة فكان أصالة شيشرون لا تتمثل إلا في الأسلوب الذى كتب به فلسفته ، كما أنه أسهم في إمداد القارئ الرومانى بعدد من الشروح والتعليقات التاريخية لتوضيح هذه الفلسفة . وأبحاث شيشرون ذات قيمة كبيرة بالنسبة لمؤرخ الفلسفة ، إذ أنها تتناول التطورات الأخيرة للمدارس الفلسفية المختلفة ، وكان يهدف من وراء ذلك إلى وضع النتائج التي انتهت إليها المدارس الفلسفية التالية لأرسطو أمام قارئيه ، وسرعان ما انتشرت النظريات الرواقية بين مثقفى الرومان ، وتأثر مفكرو المسيحية بشروح شيشرون لها ، كما تأثرت بها الأجيال المتعاقبة .

وقد وجدت المبادئ الأخلاقية التي نادى بها شيشرون صدقاً قوياً في نفوس الجماهير . فقد أخرجها للناس في شكل واضح مبين ، ويمكن إجمال هذه

الفرسية الأولى . إن « فولتير » وفلاسفة بريطانيا أمثال « لوك » (Lock) و« هيوم » Hume يدينون بالكثير لفلسفة شيشرون .

أعماله الفلسفية :

١ - Paradoxa : وهو عبارة عن بعض حكم رواقية تناولها شيشرون بالشرح بطريقته البلاغية ووضع لها أمثلة من التاريخ المعاصر ، فمثلا الحكمة القائلة بأن « الرجل غير الحكيم يعد غيباً » كان يقصد بها « كلوديوس » .

٢ - Consolatio : « العزاء » بعد أن فقد شيشرون ابنته « توليا » التي توفيت سنة ٤٥ ق . م حزن على فقدتها حزناً شديداً ، وذهب إلى منزله الريفي في « استورا » ووجد عزاءه في دراسة موضوع فلسفي ، فكتب « عن العزاء » De Consolatio الذي يعتبر محاولة من شيشرون ليعزى نفسه عن فقد ابنته ، وقد فقد هذا الكتاب ولم يصلنا منه سوى قصاصات قليلة جداً :

٣ - Hortensius : « هورتنسيوس » أو De Philosophia « عن الفلسفة » وهو عبارة عن حوار حول تمجيد الفلسفة التي حاول « هورتنسيوس » الخط من شأنها في الوقت الذي امتدح فيه الخطابة :

وكان شيشرون يهدف من وراء كتابة هذا الكتاب إلى تحبيب الفلسفة إلى نفوس الرومان وحثهم على دراستها . وقد فقد هذا الكتاب أيضاً ولم يتبق منه سوى قصاصات قليلة . وقد تأثر بهذا الكتاب فلاسفة المسيحية خصوصاً « سانت أوغسطين » St. Augustine الذي امتدح كتابات شيشرون :

٤ - De Finibus Bonorum et Malorum « حدود الأعمال الخيرة والشريرة » . ويقع هذا الكتاب في خمسة أجزاء ويعتبر من أهم كتابات شيشرون الفلسفية ويحتوى على مقارنة بين المدارس الفلسفية المختلفة

(الإبيقورية والرواقية والمشاكية) من خلال موقفها من قضية الخير والشر ، ونلاحظ أن شيشرون لم يتطرق في هذا البحث إلى أعمال أرسطو وإبيقوروس نفسيهما وإنما فند نظريات أتباعهما .

٥ - Academica : وهو بحث في فلسفة المدرسة الأكاديمية ، نشأتها وتطورها حيث تحدث فيه أولاً عن المدرسة الأكاديمية القديمة شارحاً نظريات « أنتيوخوس » وحاول أن يبرهن على تفوق المدرسة الأكاديمية الحديثة بزعامه « فيلو » وأوضح معالم الاختلاف بين الأكاديمية القديمة والحديثة .

وهذا الكتاب يعد المصدر الرئيسى لدراسة الفلسفة الأكاديمية .

٦ - Tusculanae Disputationes :

« المناقشات التوسكولية » . وقد سميت بهذا الاسم لأنها كتبت في منزل شيشرون الريفي ببلدة « توسكولوم » Tusculum وهي عبارة عن مناقشات بينه وبين بعض أصدقائه المفكرين حول بعض القضايا الفكرية وتقع في خمسة أجزاء ، يتحدث في الجزء الأول منها عن « الخوف من الموت » وفي الثاني عن « احتمال الألم » وفي الثالث عن « الشفاء من الألم » وفي الرابع عن « الأشياء الأخرى التي تقلق النفس » وفي الخامس عن « الفضيلة وكفائتها لتحقيق السعادة » :

وهو يرى أننا لا يجب أن نخشى الموت سواء كانت النفس خالدة أو فانية ، وأن علينا أن نحتمل الألم ونتغلب على الحزن والقلق النفسى ، وأن الفضيلة كافية بذاتها لتحقيق السعادة للبشر :

وكان هدف شيشرون من ذلك أن يخفف عن قومه آلامهم الناجمة عن قلق الأوضاع واضطرابها في ذلك العهد ، وكان لأبحاثه تأثير كبير رغم أنه اعتمد فيها على البلاغة أكثر من اعتمادها على المنطق :

٧ - De Natura Deorum « عن طبيعة

الآلهة » : هذا الكتاب أيضاً على هيئة حوار ، تحدث فيه

عن وجود الآلهة ، وفند نظريات الإبيقوريين والرواقيين
والأكاديميين وشكوكهم ، ولم يعرض لآراء مؤسسى
هذه المدارس ، وإنما فند نظريات أتباعهم .

٨ - De Divinatio « عن علم الغيب » : وقد
وضع شيشرون هذا البحث فى كتابين يمكن اعتبارهما
تكملة لكتابه السابق « عن طبيعة الآلهة » .

وقد بحث شيشرون فى الكتابين علم الغيب
ومعتقدات الفلاسفة عنه ، ففى الكتاب الأول نرى
« كوينتوس » شقيق شيشرون يدافع عن آراء الرواقيين
الذين يذهبون إلى أن علم الغيب ممكن ، وأن الوحي
— الذى يأتى عن طريق التنبؤات (oracles) والمتنبئين
(prophets) صادق ، وفى الكتاب الثانى يرد شيشرون
على أخيه معارضاً آراءه ومستخدماً نظرية الأكاديميين ،
وهكذا لا نرى لدى أى من الأخوين آراء أو أفكاراً
مبتكرة إذ ترجع كل الآراء والأفكار إلى النظريات
الرواقية والأكاديمية .

والغريب فى الأمر هو أن شيشرون — الذى لم يكن
يعتقد فى الخرافات — يعرض لعلاج موضوع عن
الخرافات العامة والنظم الدستورية الخاصة بهذه المعتقدات
٩ - De Fato : « عن القدر » . وقد كتب
شيشرون هذا البحث فى كتاب واحد وصل إلينا جزء
منه ، وفيه يتم شيشرون بحثه فى الديانة .

وسبب كتابة هذا الكتاب أن « هيرتيوس » حضر
لزيرة شيشرون سنة ٤٣ ق . م وطلب منه أن يكتب
بحثاً عما إذا كان القدر يتدخل فيما نقوم به من أعمال
أو لا . وشيشرون فى هذا الكتاب يعارض آراء
الرواقيين عن القدر .

١٠ - De Senectute « عن الشيخوخة » :

وقد كتب هذا الكتاب سنة ٤٤ ق . م على هيئة حوار
مفروض أن يكون قد حدث سنة ١٥٠ ق . م ولكن
الكتاب فى حقيقته بحث فى تمجيد الشيخوخة . ويدور

هذا الحوار بين « كاتو » الشيخ وضيفه سكيپو
ولايلىوس اللذين حضرا لزيارته ، ثم توجهوا إليه ببعض
الأسئلة عن الشيخوخة فأجابهما الشيخ مدافعاً عن
الشيخوخة ومادحاً لها ، فهى فى رأيه ليست عبئاً يتقل
حملة ، بل هى على العكس محبة لطيفة ، وقد قصد
شيشرون بهذا البحث أن يسرى عن صديقه الحميم
« أنيكوس » الذى أهدى إليه الكتاب وكذلك عن نفسه
بعد أن بلغا من الكبر عتياً .

١١ - De Amicitia « عن الصداقة » : وقد

أهدى شيشرون هذا الكتاب لصديقه أنيكوس والكتاب
مكتوب على هيئة حوار أيضاً ، وأهم المشتركين فى
الحوار « لايلىوس » صديق سكيپو أفريكانوس الأصغر
والمفروض أن هذا الحوار قد دار عقب وفاة سكيپو
(١٢٩ ق . م) بأيام قليلة ، عندما زار « فانيوس »
و « موكيوس » سكايفولا حاهما « لايلىوس » . وقد
قص « سكايفولا » على شيشرون هذا الحوار .

الرسائل

لدينا ما يقرب من ثمانمائة رسالة لشيشرون ، وقد
تبادل هذه الرسائل مع صديقه الحميم « أنيكوس » ومع
« بروتوس » وغيرهما من الأصدقاء .

وقد نشرت هذه الرسائل بعد موته ، وهى تعطينا
فكرة واضحة عن الحياة الاجتماعية فى الأيام الأخيرة
للجمهورية الرومانية ، كما تعطينا فكرة عن شخصية
شيشرون نفسه .

كما يوجد لشيشرون أيضاً بعض الكتابات الشعرية
ولكنها ليست فى مستوى شعرى مرتفع ، وبعض هذه
الكتابات من ابتكاره ، وبعضها الآخر عبارة عن
ترجمات شعرية .

وأهم مقطوعاته الشعرية مقطوعة « عن عصرى »
De Temporibus meis التى يعالج فيها موضوع
قنصلية .

عن الصداقة

الفصل الأول :

« لايليوس » يختلف عن الحكماء السبعة عند اليونان (١) باستثناء سقراط ، إذ أن البعض لا يضعون هؤلاء الحكماء السبعة في مرتبة فلاسفة الأخلاق (moral philosophers) ويقول « فانيوس » إن الناس يسألونه كما يسألون « سكايفولا » كيف استطاع لايليوس أن يتحمل ألم موت صديقه « سكيو أفريكانوس » ، ويؤمن سكايفولا على كلام فانيوس ذاكر أن لايليوس قد تحمل ألم موت صديقه في شجاعة ورباطة جأش ويبدى لايليوس تواضعه حين يصفه فانيوس بأنه حكيم :

الفصل الثالث :

في الفصل الثالث يستمر لايليوس في حديثه فيقول إنه سيكون كاذباً لو أنه أنكر شعوره بالألم والأسى لموت سكيو الذي لم يكن له صديق مثله ولن يكون ، وإن كان يعتقد أن مبعث أساء وألمه إنما هو حرمانه من صداقة سكيو ، وليس هو حادث الموت في ذاته ، فإن الموت لا يعد مؤلماً بالنسبة لسكيو الذي عاش حياة مجيدة ، بلغ فيها أقصى ما يمكن أن يبلغه مواطن روماني بل أقصى ما يمكن أن يصبو إليه إنسان سواء في حياته أو مماته ، وما أهمية أن يطول عمره بضع سنين أخرى ١٩ ، فلم يكن في حياته محتاجاً إلى إضافة مزيد من السعادة والمجد ولقد جعلته نهايته السريعة لا يحس بألم الموت . كما أن تمجيد الشعب له واحتفاء به جعله يبدو وكأنه صاعد إلى السماء لا ذاهب إلى العالم السفلي .

في الفصل الأول من الكتاب يهذى شيشرون بحته لصديقه « أتيكوس » ذلك البحث الذي يتناول موضوع الصداقة في شكل حوار يشترك فيه « لايليوس » وصهره « فانيوس » و « سكايفولا » وذلك عقب وفاة سكيو أفريكانوس صديق لايليوس بأيام قليلة .

وفي إهداء شيشرون بحته لصديقه « أتيكوس » اعتراف بفضل هذا الصديق الذي كان بحته دائماً على الكتابة في موضوع الصداقة ويبين له مدى جدارة الموضوع بالدراسة في ذاته ومن ناحية أخرى فإن تناول موضوع الصداقة بالدراسة ملائم لتلك الصداقة الوثيقة التي تربط شيشرون بأتيكوس .

وقد أجرى شيشرون الحديث عن الصداقة على لسان « لايليوس » نظراً لأنه أجدر الناس بالحديث عنها فقد كانت الصداقة التي تربط بينه وبين سكيو مضرب الأمثال :

ويذكر « شيشرون » أن « موكيوس سكايفولا » و « جايوس فانيوس » حضرا إلى منزل صهرهما « لايليوس » ثم بدأت بينهم المناقشة ، « فانيوس » و « سكايفولا » يسألان ، و « لايليوس » يجيب . ويقول شيشرون لصديقه أتيكوس بأنه سوف يرى في هذا الحديث صورة لشخصه .

الفصل الثاني :

وفي الفصل الثاني يتحدث « شيشرون » عن كلمة « الحكيم » sapiens وكيف أن الناس يعدون لايليوس حكيماً ، كما اعتبروا « ماركوس كاتو » حكيماً من قبل ولم يكن تلقيبه بالحكيم Marcus Porcius Cato Sapiens لمجرد المزاي الشخصية والحلقية التي كان يتمتع بها فحسب ، وإنما أيضاً لثقافته ، ويرى أن

(١) « السبعة الحكماء » اسم خلعه القدماء على سبعة رجال ذرى حكمة عملية ، سياسيين وشرعين ، وفلاسفة للمصر ما بين ٦٢٠ و ٥٥٠ ق . م ، وقد سجلت المصادر قوائم بأسماء مختلفة ولكن جميع القوائم تحتوي على اسم سولون (من أثينا) وطاليس (من ميليتوس بآسيا الصغرى) وبيثاكوس (طاغى ميتيلين بجزيرة ساموس) وبياس (من برونى بآسيا الصغرى) وتحتوي بعض القوائم على اسم برياندر (طاغى كورنثة) وكليوبولوس (من رودس) وغيلون (من اسبرطة) .

الفصل الرابع :

القلب - وإنه سيكون أكثر سعادة لو ظلت ذكرى صداقته لسكيبو خالدة .

إن أعظم شيء يسره هو أن يحتفظ التاريخ بذكرى تلك الصداقة القوية التي كانت تربطه بسكيبو ، كما احتفظ بذكرى الصداقات الأربع^(١).

ثم يصدق فانيوس على كلام « لايليوس » ويتنهد فرصة كلامه عن الصداقة ويطلب منه أن يحدثهما عنها ، ويشرح لها طبيعتها ، وحكمها وآراءه فيها .

الفصل الخامس :

في الفصل الخامس يبدأ لايليوس حديثه عن الصداقة ، فيقول إن موضوع الصداقة من الموضوعات الثيلة التي يصعب عليه الحديث عنها ، لأن الحديث عنها يحتاج إلى فيلسوف ، ولكنه يستطيع أن يطلب منهم أن يضعوا الصداقة فوق أي شيء في العالم ، فليس هناك ما هو أنسب ولا أحب للإنسان منها سواء في الرخاء أو في الشدة .

وهو يرى أن الصداقة إنما تنمو وتتوثق عراها بين الأخيار - وهو لا يقصد بالأخيار ذلك المفهوم المثالي البالغ حد الكمال الذي ذهبت إليه الفلسفة الرواقية فهي تهوم في أفق خيالي فترى أنه ليس هناك رجل فاضل ما لم يكن « حكيماً » وأنه من العسير على البشر أن يصلوا إلى معنى الحكمة والخير الأقصى عندهم .

ويرى « لايليوس » أنه يجب أن ننظر إلى الأشياء الواقعية التي نلمحها في واقع حياتنا لا إلى تلك الأشياء الخيالية التي تخلفها خيالاتنا وأوهامنا، وهو لا يؤكد أن المواطنين الرومانيين - الذين بعدهم أجداده حكماء - كانوا حكماء بالمفهوم الذي يذهب إليه فلاسفة الرواقية ، ذلك المفهوم الذي يصعب إدراكه .

في الفصل الرابع يستمر لايليوس في حديثه ويقول إنه يؤمن بخلود الروح وإنه لا يوافق أولئك الفلاسفة المحدثين الذين يذهبون إلى أن الروح تنفث بفناء الجسد ، وأن كل شيء يتلاشى بالموت . وأنه يتفق مع الفلاسفة القدماء سواء أسلافه الرومان الذين كانوا ييجلون الموت ، أو فلاسفة اليونان الذين عاشوا في جنوب إيطاليا أو سقراط الذي اشتهر بأنه أكثر الجميع حكمة ، هؤلاء الذين قالوا جميعاً بخلود الروح وأنه عندما تترك روح الشخص جسده تجدد الطريق أمامها مفتوحاً للعودة إلى السماء ، حيث تعود روح الشخص الطيب والعاقل بسرعة .

ولقد كان سكيبو يؤمن أيضاً بذلك ، وقد اشترك لايليوس في مناقشة مع سكيبو عن خلود الروح التي عرف سكيبو عنها الكثير من سكيبو أفريكانوس الأكبر في رؤيا عرضت له في نومه .

وقد صعدت روح سكيبو إلى السماء في سرعة ويسر لأنه كان من فضلاء القوم، ولهذا فهو يخشى أن يكون حزنه على صديقه مبعث الغيرة وليس مبعث الصداقة .

أما إذا كان الرأي الثاني القائل بأن الروح تنفث أيضاً بفناء الجسم صادقاً وأن الإحساس ينعدم حقيقة بالموت فانه إذن لا يوجد نفع أو ضرر أو ألم بعد الموت لأنه إذا ما انعدم الإحساس فإن الإنسان يغدو وكأنه لم يولد ، ورغم ذلك فإننا نفرح لمولده ، وسوف تسر الدولة أيضاً طالما هي باقية .

ويقول لايليوس إنه سعيد بذكرى صداقته لسكيبو الذي سعد بصحبته والذي كان متفقاً معه في آرائه العامة والخاصة وكذلك في رغباته وميوله ، لذلك لم يكن لقب « الحكيم » الذي أضفاه عليه فانيوس مبعث سرور كبير له - خصوصاً وهو لا يرى نفسه جديراً بهذا

(١) الصداقة بين أنيولوس وباروكليس ، فينيوس وبيريثوس ، أورستيس وبيلايديس ، دامون وبيثياس .

وهناك من يفضل عليها الثروة أو الصحة أو النفوذ أو الجاه أو اللذة ولكن هذه الأشياء - في مجملها - سريعة الزوال والفناء ، إذ تتحكم فيها ظروف الدهر وتقلباته .

أما أولئك الذين يجدون في الفضيلة خيرهم الأسمى فأنهم بلا شك يختارون الجانب الأسمى والأكثر نبلا ، إذ أن الفضيلة تخلق الصداقة وتعمل على رعايتها والحفاظ عليها ، ولا يمكن أن توجد صداقة على الإطلاق بدون فضيلة^(١) . وهو يفسر الفضيلة بما عليه واقع الحياة ، والدلالة اللغوية العادية من مبادئ ، ولا يدخل في مفهومه للفضيلة أولئك الرجال الفضلاء الخياليين ، الذين لا يوجدون في عالمنا ، والذين يتحدث عنهم بعض الفلاسفة .

وإن الصداقة لتؤدي كثيراً من الخدمات في هذه الحياة .

وكيف يمكن أن توجد حياة جذيرة بأن نحياها - كما يقول إينيوس^(٢) - إذا لم تشتمل على شعور طيب من صديق ، ما أروع أن يكون لك صديق تبته ذات نفسك وكأنك تتحدث إلى نصفك الثاني .

إن الإنسان يحتاج للصداقة سواء في رخائه أو شدة ، فهو محتاج إلى صديق يشاركه سعادته وسروره كما هو محتاج إلى صديق يقاسمه متاعبه وآلامه .

إن كلا من الثروة والجاه والصحة واللذة ، لها مناسبتها الخاصة وميزتها الخاصة فيزة الثروة أن تنفق منها ، وميزة الجاه أن تغدو مبعجلاً بين الناس وميزة اللذة أن ترفه عن نفسك وميزة الصحة أن تصونك من

ولكنه إذا ما سلك الإنسان طريقه في الحياة بشرف وأمانة وعدل ، دون أطماع أو غطرسة أو استهتار ، مثل أولئك المواطنين الذين امتدحهم الأجداد ، كان جديراً بأن يعد في الحقيقة من الأخيار فإن الذين يسلكون في حياتهم مثل هذا المسلك إنما يسرون في أعمالهم - قدر استطاعتهم - على مقتضى الطبيعة التي هي خير مرشد إلى الحياة الفاضلة "optima dux bene vivendi"

ويرى «لايليوس» أننا نأتي إلى هذه الحياة وبيننا نوع من الترابط ، وأنه كلما قويت الصلة بين شخص وآخر ازداد هذا الترابط الذي يجمع بينهما قوة ومتانة ، ولذلك فإن مواطنينا أفضل لدينا من الأجانب ، والأقارب أعز علينا من الغرباء ، إن الطبيعة نفسها هي التي تخلق الصداقة بين هؤلاء الناس ، ولكن مثل هذه الصداقة لا تقوم على أساس متين .

وإنما تفوق الصداقة القرابة لأن الشعور الطيب بين الأقرباء قد يزول وبزواله يزول معنى الصداقة بينما تبقى صلة القرابة ، في حين أن ذلك الشعور الطيب يظل قوياً بين الأصدقاء .

فيمكننا أن نتعرف على قوة الصداقة من الحقيقة التالية : وهي أنه من بين تلك الروابط العديدة التي لا حصر لها والتي أوجدتها الطبيعة بين البشر ، من بين تلك الروابط العديدة رابطة واحدة وثيقة ومتينة ضيقت الطبيعة من حدودها فجعلتها شعوراً متبادلاً بين اثنين أو ثلاثة على الأكثر ، وتلك هي رابطة الصداقة .

الفصل السادس :

في الفصل السادس يتحدث لايليوس عن مفهوم الصداقة ، ويرى أنها توافق في جميع الأمور الدنيوية والدينية ممزج بالحب والشعور الطيب .

وباستثناء الحكمة ، فإن الآلهة لم تمنح الخالدين من الناس شيئاً أروع من الصداقة في رأيه .

(١) انظر الفصل الخامس فقرة ١٨ هذا هو مذهب الرواقيين وسقراط .

(٢) كوينتوس إينيوس هو شاعر الرومان العظيم ، ولد في برونديزيوم سنة ٢٣٩ ق م وتوفي سنة ١٦٩ ق م ، ويعد كتابه «الحوليات» أهم أعماله ، وفي ذلك الكتاب يعرض تاريخ روما منذ بدايته حتى عصره .

الأمراض ، ونمكنتك من أداء أعمالك الجسدية - وكل ميزة من هذه الميزات وقتية وجزئية ، لها مناسبتها الخاصة التي تستغل فيها استغلالاً وقتياً في حين أن الصداقة تجمع بين كل هذه المزايا .

الفصل السابع :

يستمر لايوبس في الفصل السابع في حديثه عن الصداقة فيقول إنها تضيء الطريق أمام الأمل في المستقبل ، وترفع من الروح المعنوية ، وإذا ما زالت المحبة من العالم تفككت الروابط بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، فالصداقة نوع من الروابط التي تجمع بين أفراد الأسرة ، وأعضاء الدولة ، بل وهي نوع من الروابط في العالم الطبيعي :

إن الفيلسوف « إيميدوكليس » يعتقد أن العالم محكوم بقوتين رئيسيتين وهما المحبة والكراهية ، والمحبة في نظره هي القوة الحافظة في الطبيعة .

ما أجمل أن يشارك صديق صديقه في مواجهة الأخطار :

الفصل الثامن :

وفي الفصل الثامن يناقش لايوبس مبعث الصداقة وأصلها ، وهل هي ناشئة عن احتياج الشخص لعون الآخرين ، أو هي ميل طبيعي في الإنسان ؟

وهو ينتهي إلى أنها ميل طبيعي ، إن كلمة الصداقة (amicitia) مشتقة من كلمة الحب (amor) وإنها القوة الرئيسية في جعل المحبة متبادلة .

وحقيقة أنه قد يترتب عليها نوع من النفع ، ولكن المنافع المترتبة على الصداقة الحققة مختلفة تماماً عن تلك المنافع الموقته التي يسديها شخص ما بدافع المحاملة وتحت ستار الصداقة ، فالصديق الحق يسدي المعروف لصديقه بدافع الإخلاص لصداقته والشعور الودي الطيب نحوه ؟

وإننا قد نحب شخصاً ما إذا ما وجدناه على خلق نبيل ، لأننا نرى في هذا الشخص مثالا بارزاً للشرف والفضيلة ، فليس أحب إلينا من الفضيلة ، والفضيلة تجذبنا بقوة إلى المحبة وقد تخلق روحاً من المودة بيننا وبين الأشخاص الذين لم نتعرف إليهم قط ، بسبب ما كانوا عليه من فضيلة واستقامة . وللصداقة أصلها في الطبيعة :

الفصل التاسع :

ثم يتابع في الفصل التاسع حديثه عن الصداقة الحققة الأصلية ، والصداقة الزائفة الموقته التي تزول بزوال المنفعة المترتبة عليها :

وكلما كان الشخص متسلحاً بالفضيلة والحكمة بحيث يكبح جماح نفسه ويعف عن الدنايا أمكنه أن يكتسب الصداقة ، ويبنى ثمارها :

والصداقة الحققة هي التي لا تنبني على توقع النفع ، فإننا حين نسدى لأصدقائنا معروفاً ، فلا ينبغي أن نتوقع منهم رده إلينا ، كما لو كان ديناً من الديون : إننا لا ننشد الصداقة انتظاراً لما يترتب عليها من منافع ، إذ أن كل نفعها وثمارها تكمن في المحبة ذاتها :

وإذا ما كانت الصداقة مبنية على المنفعة فإنها تتلاشى بتلاشي هذه المنفعة . ولما كانت الطبيعة أبدية لا تتغير ، فإن الصداقة الحققة كذلك خالدة وأبدية .

الفصل العاشر :

في هذا الفصل يشرح لايوبس العوامل التي تؤدي إلى فصح عرى الصداقة ومجملها :

١ - اختلاف المنافع والآراء السياسية بين الأصدقاء وتناقضها :

٢ - ما يحدثه مرور الزمن من تقلبات وتغيرات مثل الحزن ومشكلات الحياة ومسئولياتها :

٣ - التنافس على الجاه والشهرة والمناصب :

٤ - الطموح إلى المنافع غير المشروعة التي تأبأها

الأخلاق والعدالة ، والتي تؤجج نيران العداوة في الصدور إذا ما رفض الصديق أداها .

الفصل الحادى عشر :

يعرض هذا الفصل للمطالب المشروعة التي لا ضير في طلبها من الصديق ، والمطالب غير المشروعة التي لا ينبغي أن تطلب من الصديق .

فلا بأس في أن يطلب الصديق من صديقه كل ما هو فاضل ونبيلى ، ولكن ليس له الحق في أن يطلب منه ما يحيد عن سبيل الفضيلة ، أو كان غزياً ومعيياً ، إذ لا يمكن للصدقة أن تدوم إذا ما تنكب الشخص طريق الصواب ، والشخص النبيل الخلق يربأ بنفسه عن أن يضعها موضع الخزى نزولاً على نزوة صديقه ودفع الصديق إلى أداء عمل ضار يساوى تماماً ما لو فعله بنفسه .

الفصل الثانى عشر :

فليكن إذن من مبادئ الصدقة ألا نطلب إلى أصدقائنا أداء أعمال مخزية ، أو أن نقوم نحن بهذه الأعمال إذا ما طلبوا منا القيام بها .

ثم يورد أمثلة من التاريخ الرومانى واليونانى ، ويرى أنه من العار أن يلجأ الشخص إلى تبرير أخطائه ، ليس فقط الأخطاء العامة ، وإنما أيضاً الأخطاء التي يرتكبها في سبيل الصدقة ، كما لو حاول تبرير جريمة الخيانة ضد الدولة بأنها كانت من أجل صديقه ، وينبغى لنا أن نرشد الصديق الطيب الصالح إذا ما أوقعته الصدق في صداقة من هذا النوع ، نرشده إلى هجران صديقه إذا ما ارتكب جنابة الخيانة ، إذ أنه ينبغى معاقبة الخونة كما ينبغى معاقبة أعوانهم بدرجة لا تقل قسوة عن عقوبة مدبرى الخيانة أنفسهم .

الفصل الثالث عشر :

فليكن إذن من المبادئ الأساسية للصدقة ، ألا نطلب من أصدقائنا إلا كل ما هو شريف ونبيلى ،

وآلا نفعل من أجلهم إلا كل ما هو شريف ونبيلى ، وآلا ننظر حتى يطلب منا ذلك وأن نكون دائماً مستعدين لمساعدتهم دون تردد أو تقاعس ، وأن نقدم لهم نصحن دون أن يطلبوا منا ذلك ، وأن نقيم لنصيحهم المخلصة وزنها .

ولا ينبغى أن ننأى بأنفسنا عن الصدقة المتحمسة المتفانية كما يتأدى بذلك بعض فلاسفة اليونان - حتى لا يرهق الشخص نفسه في سبيل الآخرين إذ أن لدى كل شخص ما يشغله من مشاكل وأموره الخاصة ، والاهتمام بشئون الآخرين وقضاياهم سوف يحمله عبئاً ثقيلاً وينبغى للإنسان أن ينأى بنفسه عما يرهقها ويقلقها ليحيا حياة سعيدة - إن الصدقة ليست كما يرى البعض مجرد نشدان الحماية والعون ، وليست نابعة عن مجرد العاطفة والرغبة الصادقة ، ولو كان الأمر كذلك لبحث المرأة الضعيفة عن الصدقة أكثر مما يبحث عنها الرجال لأنها أكثر احتياجاً منهم للحماية ، وكذلك لبحث عنها الفقراء أكثر من الأغنياء والرجال التعساء أكثر من السعداء .

ولا ينبغى لنا أن ننأى عن الأعمال النبيلة ضناً بأنفسنا على العناء والارهاق ، وإذا ما وضعنا في اعتبارنا ما يكلفه العمل النبيل من تعب وعناء ، فلا ينبغى أن ننسى الجانب الآخر وهو الفضيلة فإننا إذا ما هربنا من المسؤولية فإننا في الوقت ذاته نهرب من الفضيلة التي تحتقر الصفات التي تضادها وتعارضها ، فالشفقة تمتد الأذى وضبط النفس يمتد التهور ، والشجاعة تمتد الجن .

إننا لا ينبغى أن ننأى عن الصدقة لأنها تكلفنا بعض الجهد والعناء فلولا عواطفنا لما كان هناك فرق بيننا وبين الأحجار والأشجار ، وإن الفضيلة تكمن في العلاقات والروابط المختلفة خصوصاً رابطة الصدقة . وإن قلب الرجل الفاضل يسر برضاء صديقه ويأسى لتعاسته وشفاقته .

الفصل الرابع عشر :

قد يستطيعون بنفوذهم وسلطتهم و ثروتهم أن يشتروا أى شىء ما عدا الصداقة التى يمكن أن تسمى عدة الحياة .
إن الحياة المجردة عن الصداقة لا يمكن أن تعد حياة سعيدة .

الفصل السادس عشر :

فى هذا الفصل يتحدث عن حدود الصداقة ، فيعرض ثلاثة آراء فى هذا المجال :
الأول : أن نشعر نحو أصدقائنا بنفس الشعور الذى نشعر به نحو أنفسنا .

الثانى : أن عطفنا على أصدقائنا ينبغى أن يتساوى وعطفهم علينا .

الثالث : أن يقدر الشخص صديقه بمقدار ما يقدر نفسه .

ولا يوافق شيشرون على واحد من هذه الآراء الثلاثة .

فبالنسبة للرأى الأول يرى أن خطأه نابع من أننا قد نفعل أشياء لصالح أصدقائنا لا نفعلها أبداً لصالحنا الخاص ، فأننا من أجل الصديق قد نتوجه بالطلب أو الرجاء إلى شخص ما ، وقد نخاطبه بحدة أو نهاجمه ، ومثل هذه الأشياء قد لا تكون مشروعة ولا مناسبة فيما يتعلق بنا من أمور ، أما بالنسبة لما يتعلق بأصدقائنا فهى مناسبة ومشروعة جداً ، وفى كثير من الأحيان يحرم الرجال النبلاء أنفسهم من المنفعة ويؤثرون بها أصدقاءهم أو يسمحون لأصدقائهم أن يتمتعوا بهذه المنافع أكثر مما يتمتعون هم أنفسهم بها .

أما بالنسبة للرأى الثانى الذى يجعل الصداقة نوعاً من الأخذ والعطاء المتبادل فى الأعمال والرغبات المخلصة بين الأصدقاء فإن هذا الرأى ينحدر بالصداقة إلى لون من ألوان الحساب ، ويوجب تعادل كفى الميزان بحيث لا يرجع الشىء المبدول بمقابلته ولا ينقص عنه ، إن الصداقة الحقة أكثر غنى وتسامحاً من هذا ، فلا

يعود فى هذا الفصل فيتحدث عن كنه الصداقة وأصلها ، فيرى أنها تنجم عن ميل طبيعى متبادل بين الصديقين ، وإنه لا شىء أروع من الحب المتبادل .

أما أولئك الذين ينشدون الصداقة للمنفعة والمصلحة فانهم يجرّدون الصداقة من أهم مقوماتها وأقدسها ، وإن قيمة المنفعة الناجمة عن الصداقة لا يمكن أن تقاس إلى حيناً لأصدقائنا فى ذاته ، إن الصداقة ليست وليدة المنفعة وإنما المنفعة هى وليدة الصداقة .

الفصل الخامس عشر :

فى هذا الفصل يقول لايلىوس إنه لا ينبغى لنا أن نلقى بالا إلى أولئك الذين أفسدهم الترف حين يتكلمون عن الصداقة التى لا يعرفون عنها أى شىء سواء من الناحية النظرية أو العملية .

من هو بحق السوء الذى يفضل أن يعيش غارقاً فى النعيم محاطاً بكل أنواع الترف على أن يكون محباً أو محبوباً ، إن مثل هذه الحياة الخالية من الحب هى حياة الطغاة التى تخلو من الولاء والمحبة والثقة والصلوات الوثيقة ، حيث يظلّ لها دائماً الشك والتوجس وعدم الاطمئنان وحيث لا يكون هناك محل للصداقة .

فن ذا الذى يستطيع أن يحب رجلاً يشعر بالخوف منه ، أو رجلاً يترقب منه سوء ، والدليل على ذلك هو أن أمثال الطغاة يهجرهم أصدقاؤهم بعد أن تنهاوى عروشهم .

وكذلك حال الرجل الغنى إذ ليس له أصدقاء حقيقيون ، إن الثروة ليست عياء فحسب ، بل إنها تصيب أيضاً بالعمى أولئك الذين يبتلون بها .

إننا نلاحظ أن الجاه والنفوذ والسلطة والغنى تغير نفوس الذين كانت تتميز أخلاقهم بالسباحة فيحترقون أصدقاؤهم القدامى ، وينشدون أصدقاء جدداً ، إنهم

ينبغي أن نأسف لأن الجانب الأرجح كان من نصيب الصديق ولا ينبغي أن تتوقع أنك سوف تحصل على أكثر مما أعطيت .

أما الرأي الثالث القائل بتقييم الشخص لصديقه بمقدار تقييمه لنفسه فهو أسوأ الآراء الثلاثة إذ كثيراً ما يكون أحد الصديقين خائر العزيمة ، ضعيف الطموح إلى تحسين وضعه فثقل هذا الصديق لا ينبغي لصديقه أن يقيمه كما يقيم نفسه ، بل يجب عليه أن يبذل ما في وسعه كي يقوى من روحه وعزمته وأن ينمي آماله وأفكاره ويقويه .

الفصل السابع عشر :

في الفصل السابع عشر يتحدث عن الحدود الحقيقية للصدقة ، فبرى أنه من الواجب تقديم العون للصديق إذا ما تعرضت حياته أو سمعته للخطر ، ولو أدى الأمر إلى أن يتنكب الإنسان الطريق سوى قليلا ، ما دامت النتيجة في النهاية غير مشينة .

ولما كانت الصدقة هي أهم ما يمتلك الإنسان ، لذلك ينبغي عليه أن يعنى بها أكثر مما يعنى بالأشياء الأخرى التي تدخل في ملكيته ؛ هناك من يستطيع أن يخبرك عن عدد ممتلكاته من الماعز والأغنام ، ولكن ليس في وسعه أن يخبرك عن عدد أصدقائه ؛ إنه يهتم بالأولى ويهمل اختيار الأصدقاء ، وليس لديه من الدلائل والعلامات ما يساعده على معرفة الأصالح للصدقة .

ويجب علينا أن نختار أصدقاءنا من بين أولئك الأشخاص الذين يتصفون بقوة العزيمة وبعدم التردد والذبذبة ويتحلون بالخلق السوى ، أولئك الذين يندر وجودهم وإنه يصعب على المرء في الحقيقة أن يحكم على الصديق ما لم يجربه ، لذلك ينبغي أن نجرب الصداقة نفسها لنستمد منها الحكم على الأصدقاء ، وإن الصديق لا يعرف إلا في وقت الشدة .

الفصل الثامن عشر :

ابتداء من الفصل الثامن عشر ، وحتى الفصل العشرين يتحدث لايلبوس عن الصفات التي ينبغي توافرها في الصديق . وأول هذه الصفات أن يكون الصديق مخلصاً إذ لا تستقر الصداقة بدون الإخلاص وثاني هذه الصفات سلامة الطوية ، فينبغي أن نراعى لدى اختيار صديق أن تكون شخصيته واضحة غير ملتوية ، وأن يكون صريحاً في التعبير عن شعوره وأن يحس نحونا بمثل إحساسنا نحوه ، فإذا ما كانت شخصية الصديق ملتوية أو لم يكن يتأثر بنفس الظروف التي تتأثر بها ولا يشاركنا مشاعرنا فإنه لا يكون مخلصاً ولا ثابتاً على صداقته .

كما يجب ألا يفرح الصديق للاتهامات التي توجه إلى صديقه ، أو أن يصدقها إذا وصم بها شخص آخر صديقه ، بل عليه أن يرفضها وينكرها ، وألا يخامرته حتى مجرد الشك في كذب هذه الاتهامات . كما ينبغي أن يكون هناك نوع من الحديث الرقيق العذب ، والسلوك المذهب النبيل بين الأصدقاء تلك المظاهر التي تمنح الصداقة دفئاً من نوع خاص ، أما الجدية في كل الأحوال فإنها تؤدي إلى نوع من الثقل على النفس ، فيجب أن تكون الصداقة منطلقة غير مقيدة وأكثر طلاقة وجاذبية من أي شيء لطيف آخر .

الفصل التاسع عشر :

في هذا الفصل يتحدث عن الصداقة القديمة . وكيف أن الشخص يفضل الصديق القديم على أن ينشئ صداقة جديدة ؛ وكيف يجب على الصديق إذا ما ارتفع عن طريق الجاه أو الثروة أو العبقرية ألا يتعالى على أصدقائه القدامى ، بل يجب أن يشركهم فيما وصل إليه من رفعة وأن يحاول أن يعلى من شأنهم .

الفصل العشرون :

وغير محتمل ، ففي هذه الحالة تفصم عرى الصداقة في الحال ، وكذلك إذا ما تبدلت طبائع الشخص وميوله — كما يحدث أحياناً — أو إذا ما حدث خلاف في وجهات النظر السياسية فإن ذلك يؤدي إلى فصم عرى الصداقة ، ويجب في هذه الحالة ألا يصل الأمر إلى حد العداوة البغيضة بين الصديقين ، إذ أن أبغض شيء هو أن تدخل في حرب ضد شخص كان يوماً ما صديقك ، بل يجب على الإنسان أن يحتفظ بحلمه وهدوئه وأن يتحكم في زمام أعصابه ولا يترك الزمام للغضب يشتط به ، وألا تتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء ، ويجب أن يتذكر الشخص المضار أنها كانت يوماً ما صديقين ، وألا يعالج الشر بالشر ، إنه بذلك يجعل الشخص المسئئ جديراً بالدم والتفريع .

وتفادياً لكل هذه العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ينبغي أن « لا تتسرع في اتخاذ الصديق » وتأكد قبل كل شيء — أنه جدير بالصداقة .

الفصل الثاني والعشرون :

في هذا الفصل يعرض بعض الملاحظات العامة حول الصداقة ، فيرى أن بعض الناس ينشدون أحياناً أصدقاء يتمتعون بمزايا لا تتوفر فيهم أنفسهم ، في حين أن الواجب أن يتحلل الشخص أولاً بالأخلاق الفاضلة النبيلة ثم بعد ذلك يبحث عن قرين تنعكس شخصيته هو في طباعه وأخلاقه . إن هذا يجعل أساس الصداقة متيناً ، كما يؤدي إلى أن يحترم كل منهما الآخر ، وإذا فقدت الصداقة الاحترام المتبادل بين الصديقين ، فإنها تفقد أعظم شيء يزيها .

وإن من الخطأ أن يعتقد الإنسان أن في الصداقة متسعاً للانغماس في جميع ألوان السلوك المشين ، فقد منحتنا الطبيعة الصداقة لتكون في خدمة الفضيلة ، لا أن تكون من أعوان الرذيلة ، وإذا ما امتزجت الفضيلة بالصداقة فإنه يتكون بينهما نوع من الارتباط

في الفصل العشرين يواصل حديثه عن الصفات التي ينبغي توافرها في الصداقة ، فيرى أنه ينبغي على الأصدقاء الذين يتفوقون على أقرانهم أن يحرصوا دائماً على أن يشعروا أقرانهم بأنهم على قدم المساواة ، وعلى ذلك ينبغي لأولئك الأقران ألا يحزنهم تفوق أصدقائهم عليهم سواء في المواهب أو في الثروة أو في الجاه والمناصب ؛ إن أولئك الذين يكونون في مستوى أقل يشكون دائماً من أن أصدقائهم لا يهتمون بمصالحهم بالقدر الكافي ، أو يلومون أولئك الأصدقاء خصوصاً عندما يتحدثون عن عمل قاموا به من أجل أولئك الأصدقاء المتفوقين ؛ وليس مستحسنًا من الصديق أن يمن على صديقه بما أسدى إليه من أباد ، ومن واجب الصديق الذي أسدى إليه المعروف أن يتذكر ذلك من نفسه .

وينبغي للأصدقاء المتفوقين أن ينزلوا قليلاً عن مستواهم ليرفعوا من مستوى أصدقائهم الذين هم أقل منهم شأنًا ، والصداقات تتكون في مرحلة الرجولة وليست قبل ذلك .

وعلى الصديق أن يحذر الاستسلام لعواطفه إذا ما تعارضت هذه العواطف مع مصلحة صديقه وتسببت في تعطيلها ، كما إذا لم يحتمل الشخص فراق صديقه إذا ما رغب هذا الصديق في الرحيل لمصلحة تخصه ، إن إعاقته عن مثل هذا السفر دليل على الضعف ، يجب أن تقدر ما يطلبه منك الصديق وأن تقدر في الوقت نفسه ما تعطيه له .

الفصل الحادي والعشرون :

وفيه يتحدث عن العوامل المؤدية إلى فصم عرى الصداقة ، وأهم هذه العوامل أن تبدو من الشخص نقيصة يضار منها صديقه ، وفي هذه الحالة يقاطع الصديق صديقه بالتدريج ، إلا إذا كان الخطأ فادحاً

هذه المواقف ، أو يهون من شأنها أحياناً ، أو يتحدثها ما استطاع ذلك ، إن من واجب الصديق على صديقه أن يخلص له النصيحة ، وأحياناً أن يتوجه إليه باللوم على بعض الأمور وهذا دليل عمق الصداقة والإخلاص ، وعلى الصديق الآخر أن يتقبل مثل هذه الأشياء بروح طيبة وألا يؤولها تأويلاً سيئاً .

إن التلق والتلق قد يخلق الصداقة ، كما أن الصديق قد يخلق العداوة ، فالصديق الذي يثير غضب الصديق قد يعرض الصداقة للخطر ، ولكن التلق - مهما كان شأنه - أكثر سوءاً من هذا الصديق ، فإن مدح أخطاء الصديق وتبريرها قد يؤدي به إلى التماهي في هذه الأخطاء التي تقوده إلى التهلكة .

وعلى كل فينبغي للصديق أن يكون حذراً ، وأن يتجنب العنف والتسوية في نصيحته وأن يخفف لومه من الكلمات المؤذية القاسية ، وحتى لو تعلق صديقه فينبغي أن يكون حصيفاً في تعلقه بحيث يتفق هذا التعلق والأخلاق الدمنة المهيبة وأن يتعد عن التلق المروج للزيلة .

إن الحياة مع صديق تختلف عن الحياة مع طاعية .

وينبغي للصديق أن يصغي لصوت الحقيقة الصادر عن صديق مخلص :

ويجب على الصديق أن يبغض الزيلة وينفر منها ، وأن يطرب للنصيحة ويهش لها .

الفصل الخامس والعشرون :

في هذا الفصل يتابع حديثه عن التلق ، فيرى أنه من الصفات الأساسية في الصداقة أن تبذل النصيحة وتتقبله دون من أو استعلاء ، فعلى الصديق أن يمنح صديقه نصيحة بروح كريمة دون عنف أو قسوة ، وأن يتقبل منه النصيحة برضا ودون اشمزاز أو نفور :

وإنه لا شيء أسوأ في علاقات الصداقة من المداينة والكلام المنمق المعسول والتلق الكاذب ، إن هذه

القوى يحق للإنسان كل ما يصبو إليه من الشرف والمجد والطمأنينة والسرور ، هذه الأشياء التي بدونها يغدو الإنسان تفساً .

لذلك ينبغي ألا ننساق إلى الصداقة قبل أن نختبر أخلاق الصديق ونحكم عليها وألا نؤجل ذلك إلى ما بعد الصداقة ، فكثيراً ما يكتشف أولئك الذين يعتقدون أن لهم أصدقاء حقيقين أنهم مخدوعون عندما تلم بهم كارثة تمتحن فيها صداقة أصدقائهم .

الفصل الثالث والعشرون :

في هذا الفصل يقيم الصداقة ، فيقول إن ما من أحد يشك في مزايا الصداقة ، باجماع الآراء ، فقد لا يأبه بعض الناس بشأن المال ، أو يقنعون بالقليل منه ، وقد لا يأبهون بشأن الجاه والمناصب التي تكون عادة مجالا للتطاحن ، وقد لا يأبهون بغير ذلك من الأشياء الأخرى التي يمكن أن تكون مثاراً لإعجاب بعض الناس وطموحهم ، ما عدا الصداقة فإنها تشغل ذهن جميع الناس ، يفكر فيها السياسيون والعلماء والأدباء ورجال الأعمال في أوقات فراغهم ، وحتى أولئك الذين يكرسون كل وقتهم للتسلية ، إن جميع هؤلاء يعتقدون أن الحياة الحقة لا تساوى شيئاً بدون صداقة ، إن الصداقة تضم بشكل أو بآخر حياة كل شخص ، ولا تسمح لأية طريقة من طرائق الحياة أن تشذ عنها ، لا يمكن لأي شخص أن يعيش بدون صداقة .

إن الطبيعة البشرية لا تميل إلى الوحدة ولا تجد فيها كفايتها وسرورها .

الفصل الرابع والعشرون :

في هذا الفصل يرسم الحدود التي ينبغي أن تلتزمها المعاملة بين الأصدقاء . فيرى أن الصداقة قد تعرض أحياناً لمواقف تكون فيها مثاراً للشك ، أو مبعثاً للغضب ، وينبغي للرجل العاقل الحكيم أن يتجنب مثل

الأشياء تبعدنا عن الحقيقة والإخلاص في القول التي لا معنى للصدقة بدونها .

ويجب أن ننأى بهذه الرابطة المقدسة عن مثل هذه الصغائر التي هي من خصال الرجل المخادع المذبذب ، وعلينا أن نميز الصديق المتملق المداهن من الصديق الحقيقي المخلص ، كتمييزنا الشيء المطلق الزائف من الشيء الحقيقي الخالص .

الفصل السادس والعشرون :

في هذا الفصل أيضاً يواصل حديثه عن مساوئ التملق ، فيرى أن مثل هذا التملق الضار إنما يسعى إلى الشخص الذي يتقبله ويسر به ، فالشخص الذي ينتشى بكلام المتملقين إنما يتملق في الحقيقة نفسه ويخدعها ، وإن الشخص الذي يدعى الفضيلة والنبيل يسره أن يتملق الناس ، وإن الصداقة تموت عندما يعترف الصديق عن الإصغاء إلى الحقيقة من فم صديقه ؛ وقد لا يجد الصديق أمامه مفرأ من أن يلجأ إلى طريق التفاف والمداينة ؛ والمتملق يبالغ دائماً في ذكر الأشياء التي ترضى غرور الآخر وتسعده .

وبالرغم من أن التملق له أثره على أولئك المعجبين بأنفسهم إلا أنه ينبغي لأقوياء الشخصية أن يحذروا ذلك

التملق ، خاصة ذلك التملق الذكي الملفوف ، فإن التملق المكشوف يمكن أن ينفصح بسهولة ولا ينخدع به إلا الحمقى والأغبياء ، ولكن ينبغي أن نحذر ذلك التملق الخفي الخاذق .

الفصل السابع والعشرون :

في هذا الفصل يتعمق لايلبوس حديثه ، فيبلور آراءه السابقة عن الصداقة ويلخصها فيقول :

١ - إن الفضيلة هي التي تخلق الصداقة وتبها القوة وصفة الاستمرار .

٢ - إنها ميل شخص لشخص آخر دون إجبار ، أو طمع في نفع ، ولو أن الصداقة قد تسبب المنفعة ولكن دون سعي إليها أو انتظار لها .

٣ - التساوى في العمر قد يساعد على الصداقة ، ولكن قد يصادق الإنسان من هم أصغر منه سناً .

٤ - يجب أن نشد أصدقاء نتبادل معهم المحبة ، وإلا فقدنا جميع مسرات الحياة .

٥ - لا شيء - باستثناء الفضيلة - يمكن أن يعادل الصداقة .

٦ - إن الصداقة أجمل نعمة منحها السماء للأرض ؛



الآنسة چولى لأوجست سترندبرج

بمقام

الدكتور عزيز سليمان

أوسكار سترندبرج تاجراً ثم أصبح وكيلًا للسفن في السويد أما أمه فكانت من طبقة اجتماعية أقل شأنًا - فقد كانت ابنة الخياط وأصبحت خادمة ثم عاملة في مقهى تقدم الشراب للرواد . وفي ١٨٤٣ اتخذها أوسكار عشيقه له أنجب منها ثلاثة صبيان قبل أن يتزوجها شرعياً ثم ارتفع العدد حتى بلغ اثني عشر ، مات خمسة أطفال منهم ثم ماتت هي في سن التاسعة والثلاثين بمرض السل : وإن عائلة هذا شأنها لا يمكن أن توفر الطمأنينة لأطفالها فلاختلاف الطبقي بين مستوى الأب ومستوى الأم الاجتماعي لا بد أن يترك أثره النفسي على الطفل فيصبح منقسمًا في ولائه لإحدى الطبقتين الاجتماعيتين وكلما تقدمت سنه ازداد الانقسام النفسي ، فهو تارة مدافع عن طبقة أمه أى طبقة العمال وسرعان ما يتردد عنها إلى طبقة أبيه طبقة أصحاب رأس المال . ثم إن هذا الانقسام يتخذ فيما بعد صوراً أخرى غير صورته الأولى .

ويذكرنا وضع سترندبرج في طفولته بوضع الطفل دافيد هربرت لورنس الذي أصبح كاتب إنجلترا الشهير ، فلقد كان دافيد منقسمًا في حبه الأبوى تارة نحو أبيه وتارة أخرى نحو أمه حتى إذا ما كبر كره أباه

سترندبرج عملاق السويد وأشهر كتابها ورائد من رواد الفكر الأدبي وزعيم من زعماء مدارس المسرح الأوروبي في القرن التاسع عشر ، عاصر المشاهير ابسن ، الترويجي وزولا الفرنسي ونيتشة الألماني وشو ووايلد الأيرلنديين وقامت بينه وبين بعضهم كتابات ومراسلات أدبية وفنية مسرحية أصبحت فيما بعد أسساً ومناهج لأفكار هؤلاء العباقرة الذين أثروا الإنسانية بترائهم . وسترنديبرج مثل حي يضرب به ويشار إليه عندما تثار مشكلة الكتابة وتأثرها بحياة الكاتب وبشخصيته . كما يأتي ذكره عند دراسة العلاقة الإيجابية بين العبقريه والجنون . فلقد كادت كتاباته أن تكون تعبيراً عن حياته ومخرجاً من مكبوتاته الوجدانية ومتنفساً لعقدة في اللاوعي ، وأسلوباً للهروب منها أو التغلب على آلامه في حياته سواء كان هو سببها أو كانت الظروف الاجتماعية ولمزاجه النفسي ولتكوينه السيكلوجي آثارها العميقة في هذه الآلام والمصائب .

سيرته

عائلته : ولد سترندبرج في يناير سنة ١٨٤٩ في أعقاب سنة ١٨٤٨ المشهورة بثوراتها . وكان أبوه

وتعلق بأمه تعلقاً غريباً لأنها كانت مدرسة أطفال بينما كان أبوه عاملاً فقط .

طفولته

غير أن الظروف لم تقف عند هذا الحد ، بل إن أزمة مالية حلت على أبيه فأعلن إفلاسه عند مولد أوجست وخيم على طفولته العبقري الصغير بؤس وكآبة وانتهى بالعائلة الفقر إلى الامتهان بعد أن كانت من ذوات المال والسلطان . وزاد الطين بلة أن عدد العائلة بلغ تسعاً ، هذا بالإضافة إلى خادمتين . وعندما تحسنت الأمور لم يتحسن حال الطفل أوجست لأن أباه كان دائماً يحرمه عطفه وحنانه لافتقاره إلى تفهمه على حقيقته وكثيراً ما ضربه عقاباً له على أخطاءه لم يقترفها الصغير ، بل كان يضربه حتى « يعترف » بأنه اقترف ما لم يقترفه في حقيقة الأمر ، بل يقال إن أباه لم يحفل كثيراً باستقبال المسرح الملكي بروما له (أوجست) وكان تعليقه على هذا الحدث الهام هو « هراء » ! وفي هذا ما يكفي للكشف عن مدى تجاهل الأب لابنه وفي نفس الوقت عمماً ينتهي به هذا التجاهل من روااسب وعقد نفسية تعيش في وجدان ولا وعى الطفل العبقري حتى إذا ما كبر تأثر عقله واختل .

وعندما بلغ أوجست سترندبرج السنة الثالثة عشرة من عمره ماتت أمه ولم يحاول أبوه أن يعوضه عطفاً عن حرمانه هو وأخوته عطف الأم ولكنه تزوج - بعد سنة واحدة - من مديرة أمور البيت وكانت أصلاً حائكة ملابس بروتستانتية قال عنها سترندبرج لصديق له فيما بعد :

« دخلت علينا هذه الدمية البروتستانتية حائكة الملابس بروح قلمية ولكنها ركلت إلى خارج البيت روح الطفولة » .

وقد أثار هذا الزواج عواصف في نفس الفتى المراهف الحس - وما أشبه بيودلر عندما تزوجت أمه بعد وفاة أبيه - ويقال إن أوجست (والاسم يعني « العظيم ») الفتى قد شاهد مسرحية « هاملت » ورأى نفسه في شخصية بطلها الشاب معذباً منقسماً على ذاته لا يعرف للحياة تفسيراً كاملاً . فارتضى في أحضان الدين لعله يجد فيه السلوان والرحمة لما يقاسبه ولكنه سرعان ما ثار ضده وكان هذا الوضع - الاقبال على الشيء ثم الادبار عنه فالثورة عليه - نموذجاً مصغراً لحياته . فلم يستقر له المقام على حال من الأحوال . وقد لخص أوجست سترندبرج طفولته في هذه الكلمات :

« كان يخشى لكلمات إخوته وشدة أخواته شعر رأسه وتحقير جدته و « خبرزانه » أمه وعصا أبيه » .

في معترك الحياة

وجد الشاب العبقري فرصة للهروب من هذا العذاب فاشتغل « معاوناً في تثقيف وتعليم » (tutor) أبناء عائلة نبيلة المقام وعندما بلغ الثامنة عشرة التحق بجامعة أوبسالا ثم تركها واشتغل مدرساً في مدرسة كرهها فتركها وعمل معاوناً في تعليم وتثقيف أبناء طبيب يهودي فاستهوته دراسة الطب ولكنه في ١٨٦٩ حاول الاشتغال بالتمثيل وعندما فشل في ذلك اتجه نحو التأليف المسرحي وحالفه الحظ هذه المرة فكتب مسرحيته « محروم من حماية القانون » (١٨٧٠ - ١٨٧١) - وفي عنوانها نبوءة لمستقبل حياته - فجاءت على هوى الملك كارل الخامس عشر الذي سمح له باستقباله في السنة التالية ومنحه راتباً يعيش عليه . والواقع أن أوجست سترندبرج كان قد عاد إلى جامعة أوبسالا في سنة ١٨٧٠ مرة أخرى حتى يحصل على الدرجة الجامعية الأولى ولكن عندما توقف الراتب الشهري الذي كان الملك قد سمح به له - لسبب ما - انقطع سترندبرج عن الجامعة للمرة الثانية دون أن يحصل على

درجته العلمية وبدأ من هذه اللحظة يعاني اضطراباً في جهازه العصبي دفعه إلى التفكير في الذهاب إلى مستشفى الأمراض العقلية ، ولكنه اشتغل بالصحافة وانتهى من كتابة مسرحيته التاريخية الأولى « السيد أولاف » في سنة ١٨٧٢ وكان من الممكن أن يستمر في كتابة المسرحيات ولكنه انقطع عنها فترة وترك الصحافة وعمل كاتب تلغراف في سنة ١٨٧٣ وبعد مدة ترك هذا العمل واشتغل مساعداً لأمين مكتبة بمكتبة استوكهلم الملكية وانتظم في العمل من سنة ١٨٧٤ حتى سنة ١٨٧٩ ثم حتى سنة ١٨٨٢ مصنفًا للمخطوطات الصينية بالمكتبة مما يدل على سعة وتشعب اهتمامه ، بقدر ما يكشف عن قلقه وعدم وضوح الطريق للتعبير عن عقريته :

سترنديج والمرأة

وفي سنة ١٨٧٥ قابل سترنديج البارون فرانجل وزوجته البارونة سيري فون أسن (التي ولدت في سنة ١٨٥٠ وماتت في ١٩١٢) والتي كانت أخطر النساء في حياة أوجست سترنديج . وبالرغم من وقوعه في غرامها إلا أن علاقته بها وبزوجها اتخذت طابعاً يكشف عن روااسب الطفولة فيه فوقف منهما موقف الابن من أبويه بدلا من موقف عاشق الزوجة ولقد قوى هذا الشعور ونماه كون عائلة البارون جارة له أثناء طفولته - فكانا يسكنان المنزل المجاور للمنزل الذي ماتت فيه أم سترنديج والذي دخلت فيه زوجة الأب لتحل محل أمه . ومن المحتمل أن تزاحم في وجدان الطفل وفي لاوعيه الذكريات وتحديث عملية احلال وابدال محل فيه صورة البارونة محل صورة الأم الراحلة وشجع هذه العملية جمود وقسوة زوجة الأب ولقد كتب سترنديج فيما بعد للبارون :

« لقد أحببتكما كلاكما ولم يكن بوسعي يوماً أن أفرق بينكما في أفكارى وكثيراً ما رأيتكما في أحلامي » :

ومن الطبيعى أن حرمانه من العطف الأبوى في طفولته قد دفعه إلى عملية الاستبدال هذه ولم يكن من الطبيعى أن تستمر هذه العلاقة الشاذة دون محاولة لانهاؤها . فقرر سترنديج أن يهاجر من السويد وأن يرحل إلى باريس هروباً من البارونة سيري فون أسن وفعلاً ركب المركب^(١) ولكنه سرعان ما حن إليها وإلى استوكهلم وألح على قبطان السفينة أن يعود به إلى الشاطئ وإلا فقد جن جنونه . وما زال يلح عليه حتى عادت السفينة به إلى الشاطئ حوالي خمسين ميلاً جنوبي استوكهلم وهناك في الغابات الموحشة أمضى الهارب الوحش عامين لا يعرف ما يريد : « كنت كوعل برى أسير على نبات عش الغراب وغيره من النباتات الغضة في خيلاء وكنت أقطع الفروع الصغيرة أو أرمى بنفسى نحو الأشجار . ماذا كنت أريد ؟ أنا نفسى لم أعرف » وبعد ذلك ألقى بنفسه في بحر البلطيق وكان أكتوبر قارس البرد وكان سترنديج يرى من ذلك إلى أن يصاب بالتهاب في الرئة كذريعة لأن يحضر إليه البارون والبارونة . : . طبعاً ! وفعلاً وصلت البارونة مع زوجها إلى سريره في الفندق الذي نزل به مريضاً . وعاداً به إلى استوكهلم :

البارونة سيري وأثرها في مسرحياته

وهناك لعب القدر دوره في حياة سترنديج . تركت البارونة زوجها في سبيل سترنديج واشتغلت بمثلة : ويبدو أن الموقف بعث في سترنديج مشاعر الكبرياء التي يستشمرها الرجل الذي تفضله المرأة على زوجها وخصوصاً لأن العنصر الطبقي كانت له أهميته في الموضوع . كان واعياً أن ابن الخادمة قد قصص

(١) لم يركب القطار لأنه كان يعتقد أن القطار - في اضطراب حركته - يفهم عرى النخاع الشوكي . وكانت هذه إحدى نظرياته العلمية !

بارونة^(١) قال سترندبرج معلقاً على رجيسل البارونة إليه : « ابن الشعب فاز » بالجلد الأبيض » ، العاى فاز بالأرستقراطية ، وراعى الخنزير قد عشق الأميرة ولكنه دفع الثمن غالياً » .

تزوج العاشقان ومارست سبرى التمثيل بنجاح محدود وسرعان ما تفكر جو الزوجين . لم يرض سترندبرج أن يرى زوجته مع الممثلين ، تحيا حياتهم وتشاركهم فى مزاحهم أثناء إعداد المسرحية مثلاً . غار سترندبرج على البارونة سبرى وبدأت مشاعر الحقد والغيرة طريقها إلى قلبه . ومع ذلك فإن هذه الفترة من حياة سترندبرج تسجل نجاحاً مرموقاً فى حياته كفنان فصادفت قصته « الغرفة الحمراء » (١٨٧٩) نجاحاً طيباً خصوصاً لسخريتها من الحياة فى استوكهلم . وبعد الانتهاء من هذه القصة بدأ على التو كتابة مسرحية « سر النقابة » وانتهى منها فى العام التالى (١٨٨٠) وبدأ فى كتابة مسرحية « رحلة بر السعيد الحظ » فى العام ١٨٨١ ولكنه أنعمها مع اتمام مسرحية أخرى هى « زوجة السيد بنجت » فى نفس العام (١٨٨٢) . ولقد كان كافياً أن تؤكد له هذه المسرحيات والقصة اسماً فى ميدان الكتابة والتأليف وتمهد له سبل الديث والاستقرار فى عاصمة بلاده خصوصاً وأنه أصبح أباً لطفلين : ولكن الواقع كان على خلاف المألوف .

لقد سببت أمانة سترندبرج وصدقه عداوة الناس له مما اضطره إلى أن يرحل عن استوكهلم فى عام ١٨٨٣ ويذهب وعائلته إلى فرنسا ثم سويسرا وألمانيا والدانمارك طوال ست سنوات قضاهاسترندبرج فقيراً مجهداً . وفى العام التالى لرحيله صدرت المجموعة الأولى (من القصة القصيرة) بعنوان « متزوج » وأتهم المؤلف بالزندقة التى كان يعاقب عليها القانون فى السويد فى

ذلك الوقت بالسجن لمدة سنتين . ومن حسن حظ سترندبرج فى هذه الآونة أنه كان خارج السويد : ولكن الزوبعة لم تنته لأن باعها بعيد عنها مما دفع أحد أصدقائه^(٢) أن ينصحه بالعودة إلى استوكهلم للدفاع عن قضيته بدلا من أن يتحمل الناشر المسئولية عنه . وتحت ضغط رأى العام سافر سترندبرج إلى استوكهلم ودافع عن القضية حتى كسبها واعتبر فى هذه اللحظة رجل الساعة . ولكن جهازه العصبى تأثر من شدة ما لاقاه من تعنت وحرمان وقلق وضيق مادى ومعنوى . فازدادت الأزمة العصبية التى لازمتها منذ سنة ١٨٧٢ وزاد الأمر تعقيداً غيرته المحمومة على زوجته التى اتهمها بخيائته جنسياً مع الرجال ومع النساء على السواء ، وكانت سبرى قد صادقت امرأة يهودية مستهتره ، ودفعه الهوس إلى أن يظن أنه ليس والد طفليته على الإطلاق .

والعجيب أن سترندبرج من القليلين الذين يدفعهم الهوس إلى الابداع الفنى مما يدفع البعض إلى الربط بين العبقرية والجنون . فلقد أفرغ سم غيرته وحفده على زوجته أدباً وفناً فى مسرحيته الخالدة « الأب » وفى السنة التالية (١٨٨٨) ظهرت إلى العالم « الآتية جولى » ثمرة هذا الانهيار العصبى والعائلى كذلك . وفى سنة ١٨٩٢ تم الطلاق بين العاشقين : ابن الخادمة الذى أصبح كاتباً عبقرياً والبارونة التى أصبحت ممثلة من الدرجة الثانية :

فريدا أوول

وسرعان ما رحل سترندبرج مرة أخرى عن استوكهلم والسويد بأسرها وذهب إلى ألمانيا لعله يروح عن نفسه المعبدة . وفى أوائل سنة ١٨٩٣ قابل الصحفية

(١) بيورسن ، الكاتب الرومى ، وكان نفسه قد واجه مثل هذا الموقف عند ما أتهم بأنه غاب « فى الذات الملكية » فذهب بيورسن مدافماً عن قضيته بدلا من الجريدة التى نشرت خطابه .

(٢) تماماً كما تنص عامل المزرعة ايمى تشارلى فى قصة « عشيق ليدى تشارلى » للكاتب الانجليزى المعاصر د . د . لورنس .

شكسبر وأعجب بها وبتمثيلها . وبعد ذلك كتب لها « دوراً » في مسرحية « عيد الفصح » وانتهى الاعجاب والتقدير بالزواج في سنة ١٩٠١ .

هاريت بس وبرتا فوكنز

ولكن زواجه الثالث لم يكن أحسن من سابقه ، بل كان كله إذلالاً وحرماناً فقد شكاً من هذه الممثلة الشابة (كان عمرها اثنين وعشرين عاماً) ومما فرضته عليه من ذوقها وسلوكها . ولكنه كان أحق في غيرته عليها ومتطرفاً في حبه للتملك وأرغم هاريت ألا تقرأ « دفاع مجنون » كما أرغم فريدا من قبل . وقد انتهى هذا الزواج بالطلاق في سنة ١٩٠٤ بعد أن أنجب طفلة وأنج « مسرحية حلم » كان يكتبها وهو في حالة « هلوسة » . وعندما تزوجت هاريت بممثل (في سنة ١٩٠٨) عصره الأسى وعاش في وحدة ولكنه عندما كان في الستين من عمره عرض على ممثلة شابة اسمها برتا فوكنز - وكان عمرها عشرين عاماً - أن تزوجه ولكنها رفضت بعد أن وافقت للمرة الثانية عندما حذرها سترندبرج قائلاً « فكرى جيداً فيجب أن تكونى مستعدة تماماً فستكون حياتك كأنك في دير للراهبات . سوف تقابلين قليلاً من الناس - بعض أصدقائى فقط ، من كبار السن » . وأمضى سترندبرج آخر أيامه وحيداً « مريضاً لا يقابل أحد » حتى مات بالسرطان في مايو سنة ١٩١٢ :

جنون سترندبرج

ولا شك أن حياة كهذه لا بد وأن تعثرها الأمراض النفسية والعقلية وقد ذكر مؤرخو سترندبرج^(١) الكثير من هذه الأمراض نذكر منها : مرض انقسام الشخصية (Schizophrenia) وعقدة النقص ومرض الكآبة

(١) انظر ص ٧٧ في كتاب

W.A. Berendsohn, « Strindbergproblem ».

النسائية الشابة فريدا أول التي كانت تصغره بحوالى أربعة وعشرين عاماً إذ كان عمره حينذاك أربعاً وأربعين سنة وكانت هى في العشرين من عمرها ولقد كتبت فريدا أول كتاباً عن زواجها أسمته « زواج من عبقرى » ضمته الذكريات العطرة مع زوجها العظيم . وفي هذا العام نشر سترندبرج قصة بالفرنسية « اعترافات مجنون » كان قد كتبها فيما بين سنتي ١٨٨٧ و ١٨٨٨ . وفيها يسجل آلامه وما قاساه في زواجه الأول (من البارونة سبرى فون رانجل) ويذكر مؤرخو سترندبرج أنه كان قد منع زوجته الشابة (الثانية) أن تقرأ القصة ولكنها بالرغم من القسم الذى أدته قد حثت فيه وقرأت القصة مما جعل سترندبرج يقبل على نشرها ، بعد أن غضب من زوجته وثار عليها . وانتهت فترة الإقامة في ألمانيا بمحاولة الزوجين الرحيل إلى النمسا ليعيشا مع جد وجدة فريدا أول ولكن سترندبرج تشاجر معهما وترك زوجته والمولودة ورحل من النمسا راجياً الإقامة في باريس وهناك فيما بين سنتي ١٨٩٤ و ١٨٩٦ تدهورت صحته العقلية كما جاء في كتابه عن حياته والذي سماه بحق « ألبحيم » (Inferno) وفي سنة ١٨٩٦ بعد تجوال وهروب من آلامه وحظه النكد عاد إلى وطنه مرة أخرى وبعد سنة تم طلاقه للمرة الثانية . وبعد سنتين بدأ كتابة ثلاثيته « الطريق إلى دمشق » التي تكشف عن عبقرية درامية نادرة وليس فقط كما يظن النقاد - التعبير الفنى لنفس تلسة وقلب كبير مهيض الجناح وعقل أكبر من أن يحده العالم وتقاليدته فنار مجنوناً عليها . وأهمية « الطريق إلى دمشق » تجتاز حدودها إذ أنها بدأت مرحلة درامية بلغ إنتاج سترندبرج في أثنائها فيما بين ١٨٩٨ و ١٩٠٣ تسع عشرة مسرحية . كانت مسرحياته تجد طريقها للمسرح وكان يبحث لها عن الممثلين والممثلات وقد أسند « دور » شخصية « السيدة » في مسرحيته الثلاثية « الطريق إلى دمشق » إلى هاريت بس التي رآها مرة تمثل في إحدى مسرحيات

كان سترندبرج ذاتياً كل الذاتية - وإن كان يبدو مستقلاً - في محاولة الوصول إلى حقيقة الكون وإلى ماهية الخالق سبحانه وتعالى .

أعماله

ولقد أسهم سترندبرج في المدارس الفنية المختلفة فكتب بأسلوب المدرسة الطبيعية مسرحيات طبيعية مثل «الأب» ، «الآنسة جولي» ، «الدائنون أو رقصة الموت» . كما استقى من التاريخ مادة درامية فكتب مسرحيات تاريخية مثل «جوستاف فاسا» ، وجوستاف أولف و «كرستينا أوجستاف الثالث» وبهم بهذه المسرحيات التاريخية دارسو سترندبرج المتخصصون أو السويديون وأهل سكاندينافا . كما كتب سترندبرج مسرحيات ذات أفكار خيالية (Plays of Fantasy) مثل مسرحية «الحلم» و «سوناتا الشيخ» و «الطريق إلى دمشق» وفي هذه يرتد الكاتب عن المذهب الطبيعي الذي يسجل فيه الحياة كما يتصورها نتيجة طبيعية لمحصلة القوى المؤثرة في الكائن الحي والإنسان - موضوع مسرحياته - ويعود إلى عالمه الخاص يستمد منه المادة الفكرية فيرسلها كأنه يراها حلماً أو رؤيا بعيدة بين الحلم والحقيقة . كما كتب «مسرحيات الغرفة» متأثراً بموسيقى الغرفة^(١) (Chamber music) ولأنه أراد أن يكتب مسرحيات لمسرح «الجهل المشترك» (Intimate Theatre) المناقض في تكنيكه للأسس الفنية التي يعتمد عليها «المسرح التجاري» الذي يعتمد على النجم أو الممثل الأول وقد اشترك سترندبرج مع

والقنوط ومرض الطفلية (infantilism) مرض الشذوذ الجنسي المكبوت (suppressed homosexuality) ومرض السادية (sadism) ونقيضها (masochism) ومرض جنون الاضطهاد (persecution-mania) ومرض الأجورافوبيا أو الخوف من الأماكن المتسعة كالليادين أو الساحات (agoraphobia) ومرض الخوف من البرق .

أسلوبه ومعتقداته

وأسلوب سترندبرج وأفكاره مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياته وما مر به من آلام وما صادف من طفولة تعدة تركت في نفسه أثراً لم تتمكن الأيام إلا من تعميق جذورها حتى اختلطت عليه الأمور . فأصبح الخيال عنده حقيقة «هو» وأصبح «هو» المنبع الذي لا ينهي لأفكاره ، فأغرق في ذاتيته وقلسها فأصبحت كتبه سرية حياته مقنعة كما أصبحت سرية حياته المدخل الرئيسي لفهم كتبه وأفكاره . ولقد ذكرنا تاريخ حياته وعرفنا كيف ارتبطت مؤلفاته بأحداثها . أما أفكاره ومعتقداته فقد تنوعت وتباينت وتناقضت حتى يستحيل على القارئ أن يفهمها دون إلمامه بسيرته وقعاسته وجنونه . بدأ سترندبرج حياته مغالياً في الإيمان ومظهراً للناس عواطفه ومشاعره الدينية . وبعد ذلك رفض الإلهام السماوي وقبل مذهباً يسمى (Deism) ومواده الاعتقاد في وجود إله حاكم الكون لا عن طريق الوحي السماوي ولكن عن طريق الأسس العقلانية . وسرعان ما دفعه هذا التفكير إلى اعتقاد آخر أساسه نكران وجود الله (atheism) ولكنه عاد ثانية إلى الدين وأصبح في منتصف الطريق إلى الكاثوليكية الرومانية ثم ترك الطريق كلية وانجه إلى نوع من الصوفية في بحثه عن الله (theosophy) ودفعه هذا الاتجاه إلى البوذية ومنها إلى أنواع أخرى ثم انتهى من مطالته بالعودة إلى المسيحية^(١)

(١) انظر كتابه A Blue Book, I, 1907.

(١) في القرن التاسع عشر أصبحت لموسيقى الغرفة حفلات وعروض خاصة بها ما دعا بعض الموسيقيين إلى التخصص في دراسة الجهد المشترك لجميع أعضاء الفرقة خصوصاً بعد أن كبر حجم البيانو مما كان عليه أيام موزارت إلى الحجم الذي استخدمه شومان في كتابة النهاية الوترية لجمهور الكونشرت في قاعة صغيرة وليست لفرقة كما كان الحال في القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر . انظر قاموس جروف للموسيقى الجزء الأول - لندن ١٩٢٨ ص ٥٩٩ .

سترنديبرج عندما بدأ كتابة « جو عاصف » في يناير ١٩٠٧ كان يعتبر « الآتسة چولى » نموذجاً لمسرحية الغرفة :

سترنديبرج والمدرسة الطبيعية

والواقع أن سترنديبرج ساهم في المدرسة الطبيعية متأثراً بإميل زولا^(١) الذى قاد الحركة الطبيعية^(٢) في المسرح في فرنسا. معلناً ثورته على الفن والمسرح الرومانسى في الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما بلغت العلوم البيولوجية مكانها بفضل نظرية دارون في أصل الكائنات وتطورها وكذلك بفضل كلود برنار الذى وضع أسس الطب التجريبي والذى حورها إميل زولا واستخدمها أساساً للحركة الطبيعية بقوله إن بناء الشخصية في المسرح لا يجب أن يتعدى الاهتمام بالبيئة الاجتماعية التى تنسلخ منها الشخصية وكذلك الاهتمام بعامل الوراثة ذلك لأن الشخصية ترث الصفات السيكلوجية تماماً كما ترث الصفات الجسدية وقد أدت هذه النظرة إلى تغيير المفاهيم الدرامية فاختلف بذلك المفهوم المأسوى عما كان عليه في المسرح الأغريقى وعما أصبح عليه في المسرح الاليزابيثى . إذ كان الصراع الدرامى عند الإغريق يمثل صراع الإنسان ضد قوى الطبيعة التى لم يكن يفهم سرها أو يتمكن من الوصول إلى تفسير كامل شامل لكنها فرأى فيها إرادة الآلهة ولكنه فشل في فهم دستورها إذ رآها تنزل النعمة على الخيرين والأشرار على السواء . فأسند بذلك الإنسان الأغريقى المأساة إلى مزاج الآلهة . ولكن هذه النظرة تطورت في العصر الاليزابيثى فلم يعد مفهوم الصراع الدرامى بين الإنسان والآلهة ولكنه أصبح بين

الممثل أوجست فلاك في إعداد هذا المسرح مادياً وفنياً فكتب له أربع عشرة مسرحية وصف أسلوبها لأحد أصدقائه :

« شكلها مألوف ، فكرتها بسيطة ، وشخصياتها قليلة ، وخيالية بلا قيد يحد الخيال ، ولكنها تعتمد على الملاحظة والخبرات والدراسة الواعية بسيطة ولكن ليس في بساطتها ما يخل بعمقها . ليس هناك جهاز ضخيم لتنفيذها وليس بها أدوار ثانوية تافهة ، ليس بها أى نوع من « المسائل الميكانيكية القديمة »^(١) - أو المسرحية ذات الفصول الخمسة المركبة تركيباً آلياً حسب القواعد التى تمتد إلى بعد منتصف الليل . فان مسرحية « الآتسة چولى » قد بلغت مأساتها وأثبتت أنها النوع المناسب للرجل العصري الذى يحاسب على وقته ويخاف عليه »^(٢)

وتبدو هذه الرسالة لأول وهلة أنها تتحدث عن الأسلوب الفنى للمسرح الطبيعى وسناقشه قبل حديثنا عن مسرحية « الآتسة چولى » ولكن الكاتب الأمريكى ايفرت سبرنشورن^(٣) يقول عن « جو عاصف » وهى المسرحية الأولى من مسرحيات الفرقة « أنها تبعث فينا جو أواخر الصيف وهذا يرمز إلى نهاية أيام سترنديبرج . . . ويحاول سترنديبرج أن يمسح بواسطتها مرارة ذكرى زواجه من هاريت بوس التى تركته - كما ذكرنا - بعد ثلاث سنوات لتتزوج من شاب يماثلها سناً . ولكن هذا طبعاً لا يمنع أن تكون مسرحية « الغرفة » في تكتيكاتها أو في أسلوبها الفنى قريبة جداً من المسرحية الطبيعية خصوصاً وأن ايفرت سبرنشورن نفسه يذكر في الصفحة التالية من الكتاب نفسه « أن

(١) يقصد آلية « المسرحية الجيدة البناء » .

(٢) من خطاب لسترنديبرج لصديقه أدولف بول في ٦

يناير ١٩٠٧ .

(٣) انظر كتاب

A. Strindberg — Chamber Plays, New York, p. viii.

(١) انظر كتابه Le Naturalisme au Théâtre

(٢) انظر مقال عزيز سليمان عن الحركة « الواقعية في

المسرح » في مجلة المسرح عدد شهر أغسطس ١٩٦٤ ومقاله عن الحركة

الطبيعية في المسرح في مجلة المسرح عدد شهر مارس ١٩٦٤ .

الإنسان ونفسه ولعل المثل الأوضح هو انقسام هاملت على ذاته وتردده في الاختيار بين الموت والحياة أو بين الثأر لأبيه أو الأخذ بالفلسفة ونجد في الصراع بين عطيل ونفسه مثالا آخر لمفهوم المأساة عند شكسبير وعند كتاب الدراما في القرن السابع عشر . أما المفهوم الحديث للمأساة فيرجع في حقيقة الأمر إلى إميل زولا الذي رأى أن قدر الإنسان ليس في السماء ولكن في « دمه » أى في الصفات النفسية والمزاجية والجسمانية والفيولوجية أى كما قال زولا في تركيبه « الفسيولوجي » وهذا حصيلة عوامل الوراثة والبيئة . وهذا المفهوم يختلف طبعاً عن مفهوم المدرسة الرومانسية التي رأت أن الصراع الدرامي قائم بين الإنسان والمجتمع ، فالإنسان في المفهوم الرومانسي يولد طفلاً بريئاً ، نظيفاً بلا جريرة أو شرور ولكن المجتمع الشرير أو قل منبع الشرور ومنتج الرذيلة هو الذي يلطخ هذه البراءة بلون الخطيئة . لكن الإنسان في المفهوم الطبيعي يولد وفي أنسجته الفسيولوجية أثام الأجداد وآلامهم فهو يرث مأساتهم وهو في بطن أمه - يرث الأمزجة والتكيف الوجداني والاتجاهات والميول العاطفية التي - مع آثار البيئة - تحركه وتدفعه دفعاً لا هوادة فيه إلى مصيره المحتوم - وهنا عنصر المأساة ومفهومها . ولقد سجل سترندبرج مفهومه عن المدرسة الطبيعية وأسسا الفنية فيما سماه النقاد « مانفستو المدرسة الطبيعية » وهو المقدمة التي كتبها لمسرحيته « الآنسة جولى » .

الآنسة جولى

في مسرحية الآنسة جولى يسجل سترندبرج صراعاً مريراً بين الذكر والأنثى لا من حيث هما كذلك فقط بل أيضاً من حيث هما ممثلان لطبقتين اجتماعيتين مختلفتين ولعل القارئ يجد للوهلة الأولى السبب في بعض الاسهاب في كتابة سيرته . فبطلا هذه المسرحية هما

الآنسة جولى - وهي ابنة الكونت - وجان خادم أبيها (١) والفكرة بسيطة وتنحصر في عملية استمالة تقوم بها الآنسة جولى للخادم . وقد قال سترندبرج إنه سمع قصة كهذه تستميل فيها ابنة عائلة راقية من عائلات استوكهلم خادماً ثم تنتهى رومانسياً بأن ترك الفتاة طبقها الاجتماعي الراقية وتصبح عاملة في « بار » . ولكن سترندبرج في أمانته للنظرة الطبيعية في المسرح تتبع الخطوات التي تسلكها طبيعياً مثل ابنة الكونت فوجد من التزييف الدرامى أن تنتهى هذه النبيلة إلى خادمة لأن ارتباط ابنة الكونت بطبقها أقوى من أن تهبط إلى مستوى خادمها وأن الحل الختمى هو أن تنتحر وهذا ما فعلته الآنسة جولى .

ولعل اهتمام سترندبرج بالجو المحيط بشخصياته يتمثل في اختيار زمن المسرحية . ففى « الآنسة جولى » ينتصف الصيف في إحدى قرى السويد ويحتفل القرويون في المساء احتفالاً بانتصاف الصيف ويشربون ويأكلون ويغنون ويرقصون في نشوة بالصيف وبالزرع وبالحياة - ففى الشتاء تموت الحياة في الأرض فلا شمس ولا زرع . الكونت غير موجود في المنزل الريفي : ابنته جولى وحيدة في القصر الذى يقف في حديقته تمثال لكيوبيد إله الحب . ويبدو من بدء المسرحية اهتمام سترندبرج برسم الشخصيات نفسياً ومزاجياً وبحساب تحركاتها كنتيجة لدوافعها الغريزية الطبيعية . فأول عبارة نسمعها في المسرحية يقولها جان التابع (أو الخادم) يصف فيها جولى هذه الليلة بالذات قائلاً : « الآنسة جولى مجنونة هذه الليلة . . مجنونة تماماً ! »

(١) الارتباط القائم بين طرفي العلاقة في المسرحية له صدى أساسى في حياة سترندبرج . فالخادم هنا هو سترندبرج ابن الخادمة والآنسة جولى هنا هى انعكاس لصورة البارونة سبرى فون اسن زوجة البارون رانجل الذى تركت زوجها وتزوجت سترندبرج . وهنا نجد سترندبرج يبر عن المكنونات النفسية ويستخدمها فنياً . والواقع أن سبرى لم تنتحر ولكن سترندبرج يجب أن يرى طلائعاً منه انتحاراً لها .

بلحمهم ودمهم ويرجعهم إلى أصولهم ويكشف عن
بيئاتهم فإذا بالمرحبة « شريحة حية دامية من الحياة »
Slice of life .

وتعود الآتسة جولى إلى القصر بعد أن تركها التابع
جان فتجده فى المطبخ يتحدث مع الطاهية (٣٥ سنة)
ثم تمتدح رقصه ومظهره خصوصاً بعد أن خلع معطف
التابع وارتدى معطفاً أنيقاً وتقول بالفرنسية عبارة
« إنك ظريف يا سيد جان » فيرد عليها بالفرنسية كذلك
« إنك تريد المداعبة يا سيدتى » ولما لم تفهم الطاهية
هذا الحوار تنام وهى جالسة فى مقعدها - وبدور
الحوار على الوجه التالى :

جولى : يمكنها (تقصد الطاهية كرسيتين) أن تصبح
زوجة لطيفة لك وربما مارست الشخير فى
نومها أيضاً .

جان : (وعمره ثلاثون سنة) لا إنها لا تفعل هذا
ولكنها تتكلم أثناء نومها !

جولى : (وعمرها خمس وعشرون سنة) وكيف
تعرف أنت أنها تتكلم فى نومها ؟
جان : قد سمعتها !

• • •

وبعد برهة صمت تجلس الآتسة جولى - ابنة
الكونت - تابع أبيها بجوارها وتقدم له شراب البيرة
وتسقيه ولكنه يتردد ربما لأنه يفضل نبيذ سيده ! ولكنها
تجعله يشرب فى نخب صحتها وترغمه أن يقبل يدها
أولاً ثم يقبل حذاءها ! وهنا يخامر الشك التابع ولكنه
يستجيب لنداء غامض مبهم وتأتى الطاهية كرسيتين
ببعض الأصوات التلقائية فى نومها وسرعان ما تقوم
من كرسيها وتمشى - وهى ما زالت نائمة - إلى سريرها
خارج المطبخ . ويحاول التابع أن يبه الآتسة جولى إلى
ما قد يقوله الخدم أو القرويون عن هذا الموقف ولكنها

وبعد برهة نجبرنا أنها تقود الراقصين والراقصات وذلك
برقصها « الفالز » مع حارس مزرعة الصيد (وتذكرنا
هذه العلاقة بعلاقة زوجة اللورد تشاترلى وعشيقها
حارس مزرعة الصيد) ونجبرنا جان أن جولى تركز
عينها عليه وأنها سرعان ما انطلقت من حلبة الرقص فى
« الجرن » ودعته للرقص معها ، ثم يصفها بعد ذلك وهى
ترقص معه بأنها كانت مجنونة . وترد الطاهية كرسيتين
على جان (وهذه كانت تمنى أن تزوجه) قائلة إن
الآتسة جولى مجنونة دائماً ولكن حدة الجنون زادت
منذ أسبوعين - عندما انفصمت الخطوبة - ونعلم فيما
بعد أن الخطيب كان « شاباً رقيقاً رغم غنا » كما يقول
جان تابع الكونت . ويفصح سترندبرج عن السمات
السيكولوجية وعن عوامل الوراثة - وهى الأساس
الذى تعتمد عليه المدرسة الطبيعية فى الدراما فيقول
على لسان التابع :

جان : « الآتسة جولى عالية القدر وعظيمة فى بعض
النواحي كما هى على العكس فى بعض النواحي
الأخرى تماماً كأمها ... »

ثم يصف الأم الكونتيسة ويجد العلاقة بين الأم
وابنتها - تماماً كما كان يفعل جيهارت هوبمان^(١) فى
ألمانيا أو زولا فى فرنسا أو إبسن فى النرويج ، وينتهى
إلى أن السلوك الإنسانى لا دخل للمرأة فيه إذ أنه موروث
تماماً كلون العين أو لون البشرة وبناء على ذلك - وهذا
هو المهم - ليس هناك ما يبرر الأحكام الأخلاقية على
السلوك . فإذا كانت الآتسة جولى مجنونة لأن أمها
كانت مجنونة كذلك فليس من العدل فى شئ أن يأتى
حكمنا قاسياً على سلوكها وأخلاقها . إن سترندبرج
لا يحكم - كما كان يفعل الرومانسيون - على شخصياته
أحكاماً أخلاقية وإنما كل ما يفعله هو أن يقدمهم لنا

(١) انظر مقال عن المسرح الطبيعى عند جيهارت هوبمان فى
مجلة المسرح عدد شهر فبراير سنة ١٩٦٥ .

بعد نقاش نشيط تلقائي تقنمه أنه إن كان جان يظهرها
غريبة الأطوار فإن الحياة نفسها غريبة الأطوار كذلك
ثم تحكى له حلماً تراه من آن لآخر :

جولي : « ... وأنا أتذكره الآن . لقد صعدت قمة
عامود وها أنا أجلس في الذروة ولا أعرف
سبيلاً للنزول . وكلما هبطت بنظري أصابني
الدوار ومع ذلك فيجب أن أنزل بالرغم من
أنني تعوزني الشجاعة لأن أرى بنفسى إلى
الأرض . لا يمكنني أن أبقى على وضعى .
أشتاق إلى الهبوط ولكنى لا أهبط . ومع ذلك
فلن يهدأ بالى قبل أن أنزل ، لا راحة لى حتى
أهبط وأهبط حتى أبلغ الأرض وإن بلغت
سطحها فان رغبى هى أن أنزل حتى أصل
إلى أعماقها ! ... هل شعرت أنت يوماً بمثل
هذا الشعور ؟

جان : لا . فأنا أحلم عادة أننى مستلق تحت شجرة
طويلة في غابة سوداء وأريد أن أعلو وأعلو
حتى أبلغ الذروة وأنطلق ببصرى عبر المزارع
وفوقها حيث تشرق الشمس وأريد أن أفقش
في عش الطير حتى أجد البيضة الذهبية .
ولذلك فأنا أصعد الشجرة وأصعد من جديد
ولكن جذرها غليظ أملس حتى أن الطريق
إلى الفرع الأول يبدو طويلاً . غير أننى أعلم
أننى إذا بلغت الفرع الأول فسأصل إلى القمة
في سهولة ويسر كأننى أنسلق سلماً . إنى
لم أصل إليها بعد ولكن ذلك أمر مفروغ من
تحقيقه حتى ولو كان ذلك في الحلم^(١) فقط .

(١) في مسرحية « رحلة خارج السور » وأيضاً في مسرحية
« خيال الظل » وكلاهما للدكتور رشاد رشدى نجد الشخصيات تتحدث
عن أحلامها التى يستخدمها الكاتب كرموز تكشف عن الجوانب النفسية .

وواضح أن الحلم هنا يلعب دوراً رئيسياً في الرمز
إلى المكونات العميقة في النفس . والحقيقة أن الحلم من
حيث هو رمز لا ينحصر كأداة في أسلوب التعبير
الرمزى ، بل نجده كذلك في أسلوب المدرسة الطبيعية ،
إذ أن هذه تهدف إلى فتح المغاليق النفسية وتشير إلى
الدوافع الكامنة لها .

وواضح كذلك أن هذين الحلمين متوافقان فهما
يعملان معاً في اتجاه واحد ، أحدهما يريد أن يهبط من
علوه والثانى يريد أن يعلو من الدنيا ولا شك أن الحلمين
يرمزان إلى الرغبة في التوافق وفى التمازج والتلاقى في
نقطة هى أساساً لقاء المحرومين .

وفعلاً تخرج الآتية جولى إلى حديقة القصر (حيث
يوجد إلى الشمال الإله كيوييد وحيث تنقل إليها نسبات
منتصف الصيف صدى صيحات وغناء وموسيقى
الراقصين والراقصات احتفالاً بهذا العيد) وتدعو جولى
التابع جان ليسير معها وتتأبط ذراعه وضوء القمر
يجرسهما ويمهد لهما السبيل إلى الحب^(١) .

وفى حلم من أحلام اليقظة يقص الشاب جان
للعاشقة جولى أول قصة غرام له وهو غلام : كانت
فتاة أحلامه البنت جولى . ولم يفرق الحاجز الاجتماعى
بين حبه لها رغم أنه كان حين ذاك يعيش مع اخوته
السبعة وكان ثامهم خنزيرهم ! وكان يرمى الحيوانات
في أراضي الكونت أبى جولى . وبعد تعليق على هذا
الحلم تطلب جولى من جان أن يقود مركباً يخرج بهما إلى
البحيرة حتى يشاهدا شروق الشمس - ونسمع أصوات
القرويين في مرحهم وصخبهم - وخشية أن يراهم
الفلاحون يدخل العاشقان غرفة التابع جان وسرعان
ما يملأ المسرح عدد من القرويين يغنون بعض الأغاني
يلمحون فيها إلى العاشقين المختبئين . وأخيراً يخرج

(١) انظر القصة القصيرة « ضوء القمر » للكاتب الفرنسى
جى دى موباسان .

المحبان كأنهما آدم وحواء بعد أن ذاقا معاً الفاكهة المحرمة .

والآن ، كيف يهربان من أعين الناس ومن السنهم ومن آذانهم التي تنحس الهمسات والهمهمات ؟ جان رجل على وينتظر الفرصة السانحة ليحقق رموز أحلامه : لقد عاش خادماً تابعاً وقد جاءت الفرصة لأن يصعد جذع الشجرة الغليظ الأملس حتى يبلغ الفرع الأول . إنه يعرض على العاشقة جولى - التي تهرب نفسياً من الموقف فترى أن خير طريق لعلاج الأمر هو الهيام الرومانسى به - أن يرحل إلى سويسرا أو إلى بحيرات إيطاليا - وهناك يفتحان فندقاً سياحياً .

جان : هذه فكرة طيبة لحياة رائعة . خذى رأى قضية مسلماً بها . نرى كل يوم وجوهاً جديدة ، حقائب جديدة ، ما من دقيقة تنفرد فيها الموم بنا أو تمرض فيها أعصابنا . لن نبحت عن العمل فهو يأتي إلينا . فى الليل والنهار تدق الأجراس وتصفى القطارات والسيارات العامة غادية رائحة ، بينما طوال الوقت تتدفق قطع الذهب فى مكنتي . هذه هى الحياة عندى .

جولى : نعم حياة رائعة بالنسبة لك . أما أنا فكيف يكون حالى ؟

جان : سيدة الفندق ، وزينة الإدارة كلها ! بنظراتك أنت وبطباعتك وسلوكك أنت يتأكد المشروع ويصبح ضخماً . ما عليك إلا أن تجلسى كملكة فى إدارة الفندق وبللمسة الجرس الكهربى يتحرك عبيدك طوع أمرك ويسير النزلاء فى «استعراض» أمام «عرشك»

ويخلق جان فى أعلى الفروع مكرراً الحلم السابق بعد أن بلغ جذع الشجرة وتملكه . إنه يريد أن يصبح كونتاً ! وعلى جولى أن تمهد له السبيل . ولكن ابنة الكونت لا تريد هذه الأحلام . إنها تريد الحب ولا تريد شيئاً غير الحب ، الآن وقبل كل شيء آخر .

وينتهى الأمر كما هو واضح بصراع درامى أساسه تنافر الرغبات هى تريد منه شيئاً ملحاً وهو يريد منها شيئاً ملحاً كذلك وكلما زادت الرغبة إلحاحاً اشتد الصراع حتى بلغ مداه ولكن التابع الحالم يشعل «سيجاراً» - وليس سيجارة - ويتناول الموقف المتأزم ويحاول حله :

جان : اجلسى ! الآن . وأنا سأجلس هنا - ودعينا نتحدث كأن شيئاً لم يحدث .

جولى : يا إلهى ! يا إلهى أعزوم أنت من الشعور ؟
جان : ليس هناك من هو أكثر منى تمتعاً بالشعور ولكنى أتملك نفسى وأمسك بزمامها .

جولى : منذ برهة كنت تقبل حذائى . والآن !
جان : نعم كان هذا حين ذاك ! أما الآن فأماننا أمور أخرى تشغل بالنا .

جولى : لا نتحدث إلى بهذه الفظاظ !
جان : لا ، بل أتحديث معك بحكمة . لقد أتيت عملاً كله جنون ولا يجب أن تأتى بشيء مثله : الكونت ربما يعود هذه اللحظات :

ولكى يصل جان إلى تحقيق أحلامه لا بد له من مال ابنة الكونت ولكن جولى لا تملك شروى فقير ولا يمكن طبعاً أن تواجه أباه على هذه الحال ويتبلور الصراع فى هذا الموقف ويبدو أولاً أن لا حل له إلا الدموع والبكاء والصياح ، وتصرخ جولى : «إن الخادم خادماً دائماً ! ولكن جان يرد لها الصاع صاعين

في هدوء وبرود : « والعاهرة دائماً عاهرة ! وتحل المرأة محل الحلاوة ، وبعد برهة يسعى جان إلى قبلة فتتفر منه جولى كمن ينفر من حيوان كرهه . وبعد صراع على المستوى العاطفى تنهار جولى وتشرّب بعض التبيد وتعود بها الذكرى إلى طفولتها فتذكر علاقة أبيها بأُمها .

جولى : : . . . كانت أُمى من عائلة شعبية وكان والدها من عامة الناس تماماً ولكنها ربيت على نظرية المساواة بين الرجل والمرأة وعلى نظرية تحرر المرأة وعلى نظريات أخرى مشابهة مما دعاها إلى أن تقرر عدم رغبتها في الزواج وعندما مارس أبى الحب معها رفضت الزواج به ولكنها تزوجته في نهاية الأمر . ولقد جثت أنا للوجود على الرغم من رغبة أُمى . . . وأرادت أُمى أن أصبح « ابنة الطبيعة » : وكان على أن أدرس كل ما يدرسه الصبيان حتى أكون مثلاً حياً بأنه لا فرق بين المرأة والرجل وكان يجب على أن أرتدى ملابس الأولاد وأن أعرف كيف أسوس الخيل وأخرج للصيد ، بل أكثر من هذا كله كان على أن أجرب وأتدرب على أعمال المزرعة . وعلى ضيعتنا كان الرجال يقيمون بأعمال النساء وكانت النساء تقمن بأعمال الرجال وانتهت التجربة إلى حافة الافلاس وأصبحنا أضحوكة البلدة .

ويتضح من كلام جولى مدى تأثير سترندبرج بحياته الخاصة وبطاولته . كما يتضح كذلك موقفه من النساء عامة ونظراته إليهن - وهى نظرة تختلف اختلافاً كلياً عن نظرة ايسن معاصرة . ولعلنا نتذكر بالمناسبة عبارة « فتاة النادى الاسبيني » وهى الفتاة المنحرفة التى لا ترضى أن تكون ألعوبة « للرجل » بل شريكة له لها حقوقها مساوية لحقوقه » ، بل لعلنا نذكر « لونا » بطلة « أعمدة المجتمع » للكاتب ايسن ، فقد كانت

تلبس ملابس ركوب الخيل وتحمل سوطاً في يدها وكانت أول من سافرت إلى أمريكا ووقفت أمام عائلهما وكبار بلدتها الصغيرة لتكشف القناع عن فسادهم المستتر تحت « راية الدفاع عن الدين والأخلاق » :

وبينما يدافع ايسن عن المرأة الحديثة نرى سترندبرج يسخر من المرأة ومن مطالباتها بحقوقها المدنية - التى كانت صيحة العصر حينذاك . إن سترندبرج يرسم صورة أُم جولى كما لو كانت مجنونة (١) ومدعية فلسفة لا حاجة لها بها ولا شك أنه يريد أن يجعلنا نصل إلى حقيقة هامة في المسرح الطبيعى وهى أن للوراثة عاملاً هاماً في سلوك الشخصية الدرامية . أُمى أن جولى قد ورثت عن أمها هذا المس من الجنون الذى نراه ظاهراً في سلوكها . والواقع أن سترندبرج لا يريد منا أن نحكم على بطلته جولى حكماً أخلاقياً فنقول إنها فاجرة غانية فاسدة فثقل هذا الحكم الأخلاقى جائر لأن جولى ورثت هذا السلوك وهذا المزاج وهذه الميول الطبيعية . وبعد ذلك يضيف سترندبرج إلى عامل الوراثة عاملاً آخر وهو عامل البيئة كمؤثر في سلوك البطلة جولى . إن أيام طفولتها تلاحقها في خيالها وتعرقل سيرها والعادات التى اكتسبتها تقف دون تحقيق أحلام التابع جان . جولى : . . . والآن يا جان ! تعال معى فقد أحضرت المسال .

جان : . . . قدراً كافياً ؟

جولى : يكفى للبداية ! تعال معى فلا يمكننى أن أسافر اليوم وحدى ، يوم منتصف الصيف في قطار فاسد الهواء مليء بمجموع الناس الذين

(١) أظن أن الكاتب الإنجليزي ييزو قد تأثر بسترندبرج في رسم شخصية Agnes وهى بطلة مجنونة بتقدم المرأة . انظر The Notorious, Mrs. Ebbsmith

محملقون في وجهي . . . لا . . . لا يمكنني أن
أفعل هذا . . . لا يمكنني !

وبعد ذلك تستيقظ الذكريات : ذكريات الطفولة
في أيام منتصف الصيف .

جولي : . . . وصورة الكنيسة تعلوها الفروع الخضراء
وأوراق الزنبق : وصورة المائدة المعدة
للأقرباء والأصدقاء وبعد الوليمة الحديقة
والرقص والموسيقى والزهور والمرح واللعب .
آه قد بطير المرء طيراً ولكن ذكرياته
تلاحقه وبعد ذلك ننوء بالتحسر وبتأنيب
الضمير .

ونصر جولي على أن تأخذ معها في رحلة الهرب
طائرهما الصغير رفيق طفولتها وصباها ولكن جان يخشى
أن يكشف سرهما وهما يحملان قفص الطائر فيأمرها
بأن تتركه ولكن كيف تترك رمز حياتها .

جان : . . . ألقه واتركه ، يا لك من مجنونة .

جولي : إنه الشيء الوحيد الذي يخلصني والذي أحمله
معي ، إنه الكائن الحي الوحيد الذي يخلصني
إلى منذ برهنت ديانا على خيانتها . لا تكن
قاسياً . دعني آخذ الطائر معي .

جان : اتركي القفص والطائر ، إنني أقول لك ولا تعل
من صوتك وإلا سمعنا كرسيتين .

جولي : لا ، لن أترك طائري في حوزة غرباء ، بل
أفضل أن تقتله أنت على أن أتركه أنا .

وينهي جان الموقف بأن يمسك بسكين يجرز الطائر
فتثور جولي ثورة عارمة كأنه قتل روحها وتظهر جانباً
خفياً من نفسها وشخصيتها .

جولي : (صارخة) اقتلني أنا أيضاً : اقتلني يا من
يجسر على قتل كائن بريء بدون أن يرتجف !
أواه كم أمقتك وكم أحترقك وأكرهك .

إن دماً يحول بيننا وإنني لألعن الساعة التي
وقعت عيناي فيها عليك ، إنني لألعن الساعة
التي تكونت فيها بأحشاء أمي !

جان : ما الفائدة من لعناتك ؟ هيا بنا نرحل !

ولكن جولي لا تستمع إليه . إن عينها مجذوبتان إلى
حيث قتل الطائر وتذهب إليه على الرغم من إرادتها
قائلة :

جولي : لا لن أذهب ، لا يمكنني . . . لا بد أن
أرى . . . صه . إن عربة في خارج المنزل . .
أنظن أنني لا أطيق منظر الدم ! أنظني
ضعيفة لهذا الحد ؟ آه كم أحب أن أرى
دمك وعحك على منضدة الجزار ، وأن أرى
كل بني جنسك من الرجال في بحر من الدم
تماماً كهذا الكائن المسكين . . . أعتقد أنني
قادرة أن أشرب من جمجمتك وأن أشعر
بالسعادة وقدماي تستحان في دم صدرك وأن
أكل قلبك كله . . . أنت تظن أنني ضعيفة !
وأنت تظن أنني أحبك . . . وأنت تظن أنني
أريد أن أحمل نتاجك تحت قلبي وأن أغذيه
بدمي ، وأن أحمل طفلك وأن آخذ اسمك
أيها الكلب الذي يلبس حول عنقه حلقة من
مالي ، أيها الخادم الذي تتحلى أزرار معطفه
برسم اسمي . . . هل أنفاسك أنا وطاهيتي (١)
فأصبح ضرة ومنافسة لخادمتي ! أواه ،
أواه ، أواه أنظني جبان تريد الهروب -
لا بل سأبقى ! والآن ! اعصفي يا رياح
واقبل يا حطام (٢) . . . سيأتي والذي بعد قليل
وسيجد مكتبته مكسوراً وما به من نقود
مسروقة فيدق هذا الجرس . . . مرتين لتابعه

(١) كرسيتين التي كانت تحمل بالزواج من التابع جان .

(٢) عبارة « اعصفي يا رياح واقبل يا حطام » تسجل مدى
تأثر سترندبرج بحسريته « الملك لير » لشكسبير .

ثم يرسل رسولا للشرطة وعندئذ سأقول كل شيء...

جان : إن الدم الملكي يتكلم ! حسناً « برافوا ! ليدى جولى » .

وتدخل الطاهية كرسيتين وتلقى جولى بنفسها بين ذراعيها تطلب منها المساعدة ولكن الطاهية تحس أن شيئاً ما قد حدث وسرعان ما تفهم الموضوع كله وينحصر الموقف الآن فى العلاقة الثلاثية : امرأتين ورجل . وتقف الطاهية موقف الخادم التى لا تريد أن تترك عاشقها يذهب إلى امرأة أخرى حتى لو كانت سيدتها . وتحس جولى هذا وفجأة يدخل الأب حجرتها وتنهار جولى طبعاً ولكنها تطلب من عشيقها وخادمها جان أن يأمرها بأن تقتل نفسها .. يأمرها وهى فى حالة نوم مغناطيسى بحيث تفقد هى كل سلطان وقوة دفاع .

جولى : (كأنها فى نشوة وحلم جميل) ها أنا نائمة تماماً - والغرفة كلها تبدو لى كدخان ... وأنت كدفأة من حديد . والمدفأة تشبه الرجل فى ثياب سوداء وعلى رأسه قبعة عالية . وعيناك تضيء كجمرة الفحم وهى تنجو وعلى وجهك يبدو تراب النار . . . :

وعندما يأمرها جان أن تخرج « إذ لا طريق غير ذلك » نرى جولى تخرج وفى يدها موسى الخلاقة لتنتحر ويسدل الستار عن مأساة طبيعية فى الدرجة الأولى . ولقد كتب سترندبرج بعض المسرحيات على منهج المدرسة الطبيعية ولكنه ثار على المذهب الطبيعى وترك لخياله أن يعبر عن الكون والإنسان بأساليب أخرى كما ذكرنا من قبل :



فهرس المجلد الثالث من تراث الإنسانية

، ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .

الكتب

رقم الصفحة	الكتاب	رقم الصفحة	الأب جوريو
٣٠٢ - ٢٨٤ ...	الجمهورية	٣٣٢ - ٣٢١ ...	بلزك
٦٨٠ - ٦٦٧ ...	أفلاطون	...	الأدوار في معرفة النغم والأدوار
...	جيتا	٥٥٥ - ٥٤٨ ...	صفي الدين الأرموي
...	الحرب والسلام	...	أركان العلم
٦٧٤ - ٦٥٢ ...	تولستوي	٩٣٥ - ٩١٧ ...	كارل بيرن
...	حركة القلب والدم في الحيوان	...	الآنسة جولي
٣٦٤ - ٣٤٨ ...	وليم هارفي	٩٧٢ - ٩٥٩ ...	أرجست سترندبرج
...	حسن المحاضرة	...	الأصقاع الشمالية
٦٤٤ - ٦٣٠ ...	السيوطي	٢٨٣ - ٢٧١ ...	نانسن
...	الحكايات	...	أصل الجليل والجميل
٦١٩ - ٦١١ ...	الأخوين جريم	٨٤ - ٦٧ ...	ادموند بيرك
...	الحكم	...	الاعترافات
٣٢٠ - ٣١٣ ...	ابن عطاء الله السكندري	٦٦٦ - ٦٤٥ ...	القديس أوغسطين
...	حياة الحيوان الكبرى	...	بدائع الزهور في وقائع الدهور
٧٨٣ - ٧٧٦ ...	اللمسيري	٢٧٠ - ٢٤٩ ...	ابن إياس
...	دائرة المعارف الأولى	...	تأملات في التاريخ
٥٧٢ - ٥٥٦ ...	ديديرو	٨٥٨ - ٨٣٣ ...	ياكوب بوركارت
...	دراسة في التاريخ	...	تاريخ المادية
٣٤٧ - ٣٣٣ ...	ارنولد توينبي	٤٩٢ - ٤٧٩ ...	لانجه
...	دون كيخوته	...	تحرير المرأة
١٠٠ - ٨٥ ...	سرفنيس	٨١٦ - ٨٠٥ ...	قاسم أمين
...	ديوان حكمة	...	تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة
٤٣٩ - ٤٢٧ ...	بول فيرلين	١٣٩ - ١٢٦ ...	البيروني
...	الرحلة	...	تدبير المتوحد
١١٦ - ١٠١ ...	ابن بطوطه	٨٣٢ - ٨١٧ ...	ابن باجه
...	روبنسون كروزو	...	تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق
٨٨٨ - ٨٧٦ ...	دانيال ريفور	٦٦ - ٥٤ ...	مسكويه
...	الزيج الصافي	...	الجرة المخطمة
١٩٢ - ١٨٣ ...	البستاني	٥٢٣ - ٥٠٧ ...	هاينرش فون كلايست
...	سيجفريد	...	جرمانيا
٧٢١ - ٧٠٤ ...	جان جيرودو	٣١٢ - ٣٠٣ ...	تاكيتوس

المجموعة اللاهوتية	رقم الصفحة
القديس ثوما الأكويني	٨٠٤ - ٧٨٤
مذهب الذرات الروحية	٦١٠ - ٥٩٧
لينس	٢٣١ - ٢١١
مستقبل العلم	٧٠٣ - ٦٨٨
ارنست رينان	٣٩٤ - ٣٧٧
مغامرات الأفكار	٥٣ - ٤٢
وايتهد	٤٢٦ - ٤١٣
مقال عن الإنسان	٨٧٥ - ٨٥٩
ارنست كاسيرر	منطق (الشفاء)
المقاييس والمكايل	٥٠٦ - ٤٩٣
عمود حدى الفلكي	موبى دك
ممثلو الإنسانية	٣٧٦ - ٣٦٥
والف والدو أمرسن	ميديا
من آثار مصطفى عبد الرازق	٢٤٨ - ٢٣٢
مصطفى عبد الرازق	نظريات التشايط الإشعاعى الأساسية
منطق (الشفاء)	١٢٥ - ١١٧
ابن سينا	نفع الطيب
موبى دك	المقرى
ملفيل	الوجود والزمان
ميديا	٥٤٧ - ٥٢٤
يورينيس	هيدجر
نظريات التشايط الإشعاعى الأساسية	وفيات الأعيان
١٢٥ - ١١٧	ابن خلكان
١٢٥ - ١١٧	٦٨٧ - ٦٧٥

السيد	رقم الصفحة
كورنى	١٥٢ - ١٤٠
العروة الوثقى	٤٥٦ - ٤٤٠
جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده	٩٠٠ - ٨٨٩
العمدة	٧٣٦ - ٧٢٢
ابن رشيقي القيروانى	عن الحرب
ابن رشيقي القيروانى	كلار زفتز
عن الحرب	عن الصداقة
كلار زفتز	٥٨ - ٩٣٦
عن الصداقة	شيررون
شيررون	الفرس
ابن خيلوس	٦٢٩ - ٦٢٠
الفهرست	ابن النديم
ابن النديم	٢١٠ - ١٩٣
فى قانون السكان	نوماس روبرت مالتوس
نوماس روبرت مالتوس	١٨٢ - ١٦٩
قوانين التقليد	جيريل تارد
جيريل تارد	٤٧٨ - ٤٥٧
الكامل	المبرد
المبرد	١٨ - ٣
كشف الظنون فى أسامى الكتب والفنون	حاجى خليفة
حاجى خليفة	٤١٢ - ٣٩٥
الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة	ابن رشد
ابن رشد	١٦٨ - ١٥٣
لعبة الحب والمصادفة	ساريفر
ساريفر	٧٧٥ - ٧٥٤
المبادئ الأولى	هربرت سبنر
هربرت سبنر	٤١ - ١٩
مجمع الأمثال	الميدالى
الميدالى	٧٥٣ - ٧٢٧

المؤلفون

رقم الصفحة

أبو العباس أحمد بن محمد = المقرئ أحمد بن محمد
ابن أحمد

أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر =
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبي بكر

أبو العباس محمد بن يزيد = المبرد أبو العباس محمد
ابن يزيد

أبو عبدالله محمد بن جابر بن سنان = البتاني أبو عبدالله
محمد بن جابر بن سنان

أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد = ابن بطوطه
أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد

أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب = ابن مسكويه أبو علي
أحمد بن محمد بن يعقوب

أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا
أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله

أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد = الميداني أبو الفضل
أحمد بن محمد بن أحمد

أبو الفضل تاج الدين أحمد بن محمد عبد الكريم =
ابن عطاء الله السكندري = أبو الفضل تاج الدين أحمد
ابن محمد بن عبد الكريم

أبو محمد اسحاق بن إبراهيم = ابن النديم أبو محمد اسحاق
ابن إبراهيم

أبو محمد عبد الله بن مسلم = ابن قتيبة أبو محمد
عبد الله ابن مسلم

أبو الوليد محمد بن أحمد = ابن رشد أبو الوليد محمد
ابن أحمد

أحمد بن محمد بن أحمد = المقرئ أحمد بن محمد بن
أحمد أبو العباس

الأخوين جريم : قلهلم (١٧٨٦ - ١٨٥٩ م)
وباكوب (١٧٨٥ - ١٨٦٣ م)

الحكايات ٦١١ - ٦١٩

رقم الصفحة

ابن إياس أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى
(١٤٤٨ - ١٥٢٤ م)

بدائع الزهور في وقائع الدهور ٢٤٩ - ٢٧٠
ابن باجه محمد بن يحيى (القرن الخامس الهجري
٥٣٣ هـ)

تدبير المتوحد ٨١٧ - ٨٢٢
ابن بطوطه أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد
(١٣٠٤ - ١٣٧٧ م)

الرحاة ١٠١ - ١١٦
ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن
أبي بكر (١٢١١ - ١٢٨٢ م)

وفيات الأعيان ٦٧٥ - ٦٨٧
ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (١٠٥٨ -
١١٢٦ م)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (١٠٥٨ - ١٠٥٣ - ١٦٨
ابن رشتيق القيرواني = الحسن بن رشتيق القيرواني
ابن سينا أبو علي شرف الملك الحسين بن عبد الله
(٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

منطق الشفاهة ٤٩٣ - ٥٠٦
ابن الصائغ = ابن باجه محمد بن يحيى

ابن عطاء الله السكندري أبو الفضل تاج الدين أحمد بن
محمد بن عبد الكريم (٦٥٨ - ٧٠٩ هـ)

الحكم ٣١٣ - ٣٢٠
ابن مسكويه = مسكويه أحمد بن محمد

ابن النديم أبو محمد اسحاق بن إبراهيم (٧٧٢ - ٨٥٠ م)
الفهرست ١٩٣ - ٢١٠

أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى = ابن إياس
أبو البركات محمد بن أحمد الحنفى

أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى =
الدمري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى

أبو الرمان محمد بن أحمد = البيروني أبو الرمان محمد
ابن أحمد

ادموند بيرك (١٧٢٩ - م)

أصل الجليل والجيل ... ٨٤ - ٦٧

الارموي عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر = صفى الدين

الارموي عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر

أرنست ردفورد - ردفورد

أرنست رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢ م)

مستقبل العلم ... ٢٣١ - ٢١١

أرنست كاسرر (١٨٧٤ - ١٩٤٥ م)

مقال من الإنسان ... ٢٩٤ - ٢٧٧

أرنولد تويني (١٨٨٩ - م)

دراسة التاريخ ... ٢٤٧ - ٢٢٣

أرنولد جوزيف تويني = أنولد تويني

أفلاطون (٤٢٨ - ق م)

الجمهورية ... ٣٠٢ - ٢٨٤

أنوزيه دي بلزاك = بلزاك

أوجست سترنبرج (١٨٤٩ - ١٩١٢ م)

الآنة جول ... ٩٧٢ - ٩٥٩

ايسخيلوس (٥٢٥ - ٤٥٦ ق م)

الفرس ... ٦٢٩ - ٦٢٠

البتاني أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان (٨٥٤ -

٩٢٩ م)

الزيج الصافي ... ١٩٢ - ١٨٣

بلزاك (١٧٩٩ - ١٨٥٠ م)

الأب جوريو ... ٣٢٢ - ٣٢١

بول فبرلين (١٨٤٤ - ١٨٩٦ م)

ديوان حكمة ... ٤٣٩ - ٤٢٧

بيركورني = كورني

البيروني أبو الرمان محمد بن أحمد (٩٧٣ - ١٠٤٨ م)

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة

أو مرفوضة ... ١٣٩ - ١٢٦

تارد = جبريل تارد

تاكيتوس

جرمانيا ... ٣١٢ - ٣٠٣

تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠ م)

الحرب والسلام ... ٦٧٤ - ٥٦٣

توما بروكاسكا = توما الاكوينى

توماس روبرت مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤ م)

في قانون السكان ... ١٨٢ - ١٦٩

جان جبريل تارد = جبريل تارد

جان جيروودو (١٨٨٢ - ١٩٤٤ م)

سيفريد ... ٧٢١ - ٧٠٤

جبريل تارد (١٨٤٣ - ١٩٠٤ م)

قوانين التقاعد ... ٤٧٨ - ٤٥٧

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر = السيوطي

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

جمال الدين الأفغاني محمد بن عبد الله محمد بن الصفار

حاجي خليفه كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله

(١٦٠٩ - ١٦٥٧ م)

كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون ... ٤١٢ - ٣٩٥

الحسن ابن رشيق القيرواني (١٠٠٠ - ١٠٧١ م)

العمدة ... ٩٠٠ - ٨٨٩

دانيل ديفو (١٦٦٠ - م)

دبسون كروزو ... ٨٨٨ - ٨٧٦

الدميري أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى

(١٣٤١ - ١٤٠٥ م)

حياة الحيوان الكبرى ... ٧٨٣ - ٧٧٦

ديديرو (١٧١٣ - ١٧٨٤ م)

دائرة المعارف الأولى ... ٥٧٢ - ٥٥٦

ردفورد (١٨٧١ - م)

نظريات النشاط الإشعاعي الأساسية ... ١٢٥ - ١١٧

سرفتيس (١٥٤٧ - ١٦١٦ م)

دون كيكوته ... ١٠٠ - ٨٥

السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

(١٤٤٥ - ١٥٠٥ م)

حسن المحاضرة ... ٦٤٤ - ٦٣٠

شرف الملك الحسين بن عبد الله = ابن سينا أبو علي شرف

الملك الحسين بن عبد الله

شيشرون (١٩٦ - ٤٣ ق م)

من الصداقة ... ٩٣٦ - ٩٣٨

صفى الدين الأرموي عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر

(١٢١٦ - ١٢٩٤ م)

الأدوار في معرفة النتم والأدوار ... ٥٥٥ - ٥٤٨

فريد رش البت لانجه = لانجه

فريديوف نانسي = نانسي

قاسم بن محمد أمين المصري (١٨٦٣ - ١٩٠٨ م)

تحرير المرأة ... ٨٠٥ - ٨١٦

قاسم أمين = قاسم بن محمد أمين المصري

القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م)

الامتحانات ... ٦٤٥ - ٦٦٦

القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م)

المجموعة اللاهوتية ... ٧٨٤ - ٨٠٤

كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله حاجي خليفه =

كاتب جلبي مصطفى ابن عبد الله

كارل بيرسن (١٨٥٧ - ١٩٣٦ م)

أركان العلم ... ٩١٧ - ٩٣٥

كلاوزفنز (١٧٨٠ - ١٨٣١ م)

عن الحرب ... ٧٢٢ - ٧٣٦

كورني (١٦٠٦ - ١٦٨٤ م)

السيد ... ١٤٠ - ١٥٢

لانجه (١٨٢٨ - ١٨٧٥ م)

تاريخ المادة ... ٤٧٩ - ٤٩٢

ليننس (١٦٤٦ - ١٧١٦ م)

مذهب الذرات الروحية ... ٥٩٧ - ٦١٠

ليوتولستوى = تولستوى

ماركوس توليوس كيكرو - شيشرون

ماريفو (١٦٨٨ - ١٧٦٣ م)

لمبة الحب والمصادقة ... ٧٥٤ - ٧٧٥

المبرد أبو العباس محمد بن يزيد (٨٢٦ - ٨٩٩ م)

الكامل ... ٣ - ١٨

محمد بن عبد الله محمد بن الصفار محمد بن صفور

الحسيني جمال الدين الأفغاني = محمد ابن عبد الله محمد

ابن الصفار محمد بن صفور الحسيني

محمد عبده بن حسن خير الله (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)

البروة الوثقى ... ٤٤٠ - ٤٥٦

حمود حمدي الفلكي (١٨١٥ - ١٨٨٥ م)

التقاييس والمكاييل ... ٤٢ - ٥٣

ابن مسكويه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب

(٣٣٠ - ٤٢١ هـ)

تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ... ٥٤ - ٦٦

مصطفى بن حسن بن أحمد عبد الرازق (١٨٨٥ -

١٩٤٧ م)

من آثار مصطفى عبد الرازق ... ٨٥٩ - ٨٧٥

مصطفى عبد الرازق = مصطفى بن حسن بن أحمد

عبد الرازق

المقرى أحمد بن محمد بن أحمد أبو العباس

١٩٩٢، ١٠٠٠؟ - ١٠٤١ هـ

فتح الطيب ... ٩٠١ - ٩١٦

ملفيل (١٨١٩ - ١٨٩١ م)

موب ديك ... ٣٦٥ - ٣٧٦

الميداني أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد

(١١٢٤ - م)

جميع الأمثال ... ٧٣٧ - ٧٥٣

نانسن (١٨٦١ - ١٩٣٠ م)

الاصقاع الثمانية ... ٢٧١ - ٢٨٣

هاينرش فون كلايست (١٧٧٧ - ١٨١١ م)

الجرة المظنة ... ٥٠٧ - ٥٢٣

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣ م)

المبادئ الأولى ... ١٩ - ٤١

هيدجر (١٨٨٩ - م)

الوجود والزمان ... ٥٢٤ - ٥٤٧

والف واللؤ امرسن (١٨٠٣ - ١٨٨٢ م)

منظر الإنسانية ... ٤١٣ - ٤٢٦

واينهد (١٨٦١ - ١٩٤٧ م)

مغامرات الأفكار ... ٦٨٨ - ٧٠٣

وليم هارثي (١٥٧٨ - ١٦٥٧ م)

حركة القلب والدم في الحيوان ... ٣٤٨ - ٣٦٤

ياكوب بوركارت (١٨١٨ - م)

تأملات في التاريخ ... ٨٣٣ - ٨٥٨

ياكوب كريستوف بوركارت = ياكوب بوركارت

يوربيدس (٤٨٠ أو ٤٨٥ - ٤٠٦ ق. م)

مديا ... ٢٣٢ - ٢٤٨

الباحثون

رقم الصفحة

رقم الصفحة

إبراهيم الايبارى

انجيل بطرس سمعان

روبنسون كروزو ... ٨٨٨ - ٨٧٦

أنور عبد العليم

الاصقاع الشهابية ... ٢٨٣ - ٢٧١

بول غليونجى

حركة القلب والدم في الحيوان ... ٣٦٤ - ٣٤٨

حسن شحاته سفعان

تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ... ٦٦ - ٥٤

حسين فوزى النجار

عن الحرب ... ٧٣٦ - ٧٢٢

زكريا إبراهيم

المبادئ الأولى ... ٤١ - ١٩

الوجود والزمان ... ٥٤٧ - ٥٢٤

أعترافات القديس أوغسطين ... ٦٦٦ - ٦٤٥

المجموعة اللاهوتية ... ٨٠٤ - ٧٨٤

صوفى عبدالله

الأب جورجو ... ٣٣٢ - ٣٢١

عبد الرؤوف مخلوف

المسدة ... ٩٠٠ - ٨٨٩

عبد العزيز الأهواني

دون كيجوته ... ١٠٠ - ٨٥

عثمان أمين

المروة الوثقى ... ٤٥٦ - ٤٤٠

من آثار مصطفى عبد الرازق ... ٨٧٥ - ٨٥٩

على أدهم

مستقبل العلم ... ٢٣١ - ٢١١

مثل الإنسان ... ٤٢٦ - ٤١٣

الحرب والسلام ... ٦٧٤ - ٦٥٣

نفع الطيب ... ٩١٦ - ٩٠١

على درويش

ديوان حكمة ... ٤٣٩ - ٤٢٧

لغة الحب والمصادفة ... ٧٧٥ - ٧٥٤

الكامل

١٨ - ٣

الفهرست ... ٢١٠ - ١٩٢

كشف الظنون في أسامى الكتب والفنون ... ٤١٢ - ٣٩٥

حسن المحاضرة ... ٦٤٤ - ٦٣٠

إبراهيم سكر

ميديا ... ٢٤٨ - ٢٣٢

أبو الوفا الغنيمى التفقازانى

حكم ابن عطاء الله السكندرى ... ٣٢٠ - ٣١٣

أحمد حمدى محمود

أصل الجليل والجميل ... ٨٤ - ٦٧

مقالة عن الإنسان ... ٣٩٤ - ٣٧٧

قاملات في التاريخ ... ٨٥٨ - ٨٣٣

أحمد سعيد الدمرداش

المغاييس والمكاييل ... ٥٣ - ٤٢

أحمد عبد الرحيم أبو زيد

عن الصداقة ... ٩٥٨ - ٩٣٦

أحمد فؤاد الأهواني

منطق الشفاء ... ٥٠٦ - ٤٩٣

السيد محمد بدوى

موائين التقليد ... ٤٧٨ - ٤٥٧

أحمد محمد الحوفى

وفيات الأعيان ... ٦٨٧ - ٦٧٥

أحمد محمود الساداتى

تحقيق ما لهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ... ١٣٩ - ١٢٦

إسماعيل بسيونى هزاع

نظريات النشاط الاشعاعى الأساسية ... ١٢٥ - ١١٧

إمام إبراهيم أحمد

الزيج الصابى ... ١٩٢ - ١٨٣

أميره حلمى مطر

الجمهورية ... ٣٠٢ - ٢٨٤

رقم الصفحة

محمد عبد الغنى حسن

٧٥٣ - ٧٣٧ جمع الأمثال

محمد غلاب

٥٧٢ - ٥٥٦ دائرة المعارف الأولى

محمد محمود الصبياد

١١٦ - ١٠١ رحلة ابن بطوطة

محمد مصطفى حلمي

٨٣٢ - ٨١٧ تدبير المتوحد

محمد مصطفى زياده

٢٧٠ - ٢٤٩ بدائع الزهور في وقائع الدهور

عمود أحمد الحفنى

٥٥٥ - ٥٤٨ الأدوار في معرفة النعم والأدوار

عمود زيدان

٧٠٣ - ٦٨٨ مفامرات الأفكار

عمود قاسم

١٦٨ - ١٥٣ الكشف عن منافع الأدلة في عقائد الملة

مصطفى ماهر

٥٢٣ - ٥٠٧ الجرة المخطئة

٦١٩ - ٦١١ حكايات الأخوين جريم

نظمى لوقا

٣٧٦ - ٣٦٥ موبى دك

رقم الصفحة

عزيز سليمان

٩٧٢ - ٩٥٩ الأتنة جول

فؤاد زكريا

٤٩٢ - ٤٧٩ تاريخ المادية

٦١٠ - ٥٩٧ ملهب الدارات الروحية

٩٣٥ - ٩١٧ أركان العلم

فؤاد محمد شبل

٣٤٧ - ٣٣٣ دراسة في التاريخ

كمال فريد

١٥٢ - ١٤٠ السيد

٧٢١ - ٧٠٤ سيفريد

ماهر حسن فهمي

٨١٦ - ٨٠٥ تحرير المرأة

محمد إسماعيل التلوى

٦٨٠ - ٦٦٧ جيشا

محمد السيد غلاب

١٨٢ - ١٦٩ في قانون السكان

محمد رشاد الطوبى

٧٨٣ - ٧٧٦ حياة الحيوان الكبرى

محمد سليم سالم

٣١٢ - ٣٠٣ جرمانيا

٦٢٩ - ٦٢٠ الفرس

منافذ بيع مكتبة الأسرة
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١٩٤ كورنيس النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة

ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠ - ٢٥٧٧٥٢٢٨

٢٥٧٧٥١٠٩ داخلي ١٩٤

مكتبة المبتديان

١٣ ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة
ت: ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة مركز الكتاب الدولي

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعي بالجامعة
- الجيزة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت: ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة
مبنى سينما رادوبيس

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة
ت: ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع محطة
المساحة - الهرم
مبنى أكاديمية الفنون - الجيزة

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة
ت: ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة ساقية عبدالمنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو
من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت: ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة الإسكندرية

٩٤ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت: ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما أمير - طنطا

ت: ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة الإسماعيلية

- التملك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦ مدخل

(أ) - الإسماعيلية

ت: ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً - المحلة

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإداري - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

ت: ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلي - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومي - توزيع دمنهور

الجديدة

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١٤، ١١ - بورسعيد

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت: ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة أسوان

السوق السياحي - أسوان

ت: ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت: ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت: ٠٥٥/٢٣٦٢٧١٠

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت: ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

ت: ٠١٠٠٦٥٣٣٧٣٣٢

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

